 Phil. Diss.

Die Fortentwicklung des Problems Individuum und Gemeinschaft durch J. G. Fichte

Wilhelm Kölsche

Philosophie

Die Fortentwicklung des Problems Individuum und Gemeinschaft durch J. G. Fichte.

Inaugural-Dissertation
zur
Erlangung der Doktorwürde
der
Hohen philosophischen Fakultät
der
Westfälischen Wilhelms-Universität, Münster i. W.

vorgelegt von
Wilhelm Kölsche
Castrop-Rauxel

Tag der mündlichen Prüfung: 29. Oktober 1929.
Dekan: Herr Prof. Dr. Wätjen.
Referent: Herr Privatdozent Dr. Rosenmöller.
Korreferent: Herr Prof. Dr. Kabitz.

1931

Verlags- u. Lehrmittel-Anstalt G. m. b. H., F. & F. Kamp, Bochum

Mögliche Auffassungen des Verhältnisses von Individuum und Gemeinschaft.

1.

Zu den mannigfachen Versuchen, in der Kulturphilosophie ein Leitprinzip aufzustellen, ist das Beginnen derer zu zählen, die in einer Kulturerscheinung oder einer Kulturperiode den jeweiligen Wirkungsanteil des Individuums und der Gemeinschaft untersuchen und in der Vertiefung des Verhältnisses dieser beiden Faktoren einen Maßstab sehen, an dem der Fortschritt der Kultur bestimmbar ist.[1] Obwohl wir die methodologische Berechtigung dieser Auffassung des näheren hier nicht nachweisen können, möchten wir doch einer solchen Auffassung die Berechtigung nicht aberkennen und dürfen dem Satz Eduard Meyers[2]), der die Frage „Individuum und Gemeinschaft" als „das Problem des Altertums" bezeichnet, hinzufügen, daß es sich bei dieser Frage um ein zentrales Problem der Kulturbetrachtung schlechthin handelt.

Nur das allerprimitivste Denken wird die menschliche Gemeinschaft als bloße Summation von Einzelwesen auffassen, wird sie mit einer zufällig entstandenen und bestehenden Sanddüne vergleichen, deren Werden, Verändern und Vergehen keiner ernstlichen Untersuchung standhält. Schon in den einfachsten Reflexionen muß sich das Verhältnis als ein ungleich innigeres, als ein irgendwie bedingtes dartun: schon in ihnen kündet sich eine schwer zu lösende Problematik an.

Drei Grundfassungen über die Beziehung des Individuums zur Gemeinschaft sind möglich:

1. Die einheitliche Idee der Gemeinschaft ist das Wesenbildende der Individuen. (Kollektivismus.)
2. Die Individuen sind autonom und bestimmen von sich aus das Wesen der Gemeinschaft. (Individualismus.)
3. Individuum und Gemeinschaft sind wechselseitig voneinander abhängig; die gemeinschaftliche Form und die individuelle Besonderung sind für die Gestaltung des menschlichen Daseins im Prinzip gleichwertig. (Korrelatives Verhältnis.)

Die kollektivistische Richtung erblickt in der Gemeinschaft eine Idee, die vor und über dem Individuum real existiert als Gesamtgeist, Gesamtbewußtsein, Volksgeist, Volksseele — damit bewegen wir uns in platonischen Gedankengängen — oder sie wertet sie als das logisch-moralisch Beherrschende im individuellen Denken und Handeln — das ist die kantische und die positivistische Denkweise. In der ersteren Auffassung ist sie

---

[1]) Vgl. Chatterton-Hill, Individuum und Staat. Tübingen 1913. „Vom intellektuellen Standpunkt aus betrachtet, besteht der Fortschritt in der progressiven Emanzipierung des Individuums von der Gewalt der Kollektivvorstellungen." S. 21 ff. Siehe auch Sigwart, Logik II, 631.

[2]) Eduard Meyer, Geschichte des Altertums. Bd. V S. 360.

offenbar ganz metaphysischer Art. Treffend charakterisiert sie ein Ausspruch Hegels: „Dieser geistige Inhalt (des Volksgeistes) ist ein Festes, Gediegenes, ganz entnommen der Willkür, den Partikularitäten, den Einfällen, der Individualität, der Zufälligkeit; das diesem Preisgegebene macht zur Natur des Volkes nichts aus: es ist wie der Staub, der über einer Stadt, einem Acker spielt und schwebt, ihn aber nicht wesentlich umgestaltet. Dieser geistige Inhalt macht dann ebenso das Wesen des Individuums aus, als er der Geist des Volkes ist.“ [1]) Dieser Satz ist eine selbstverständliche Folge der Hypostasierung der Vernunft, eine notwendige Konsequenz der Hegelschen Dialektik. Das weist auf eine Verwandtschaft des Kollektivismus im ontischen mit dem Kollektivismus im logisch-moralischen Sinne; beide Richtungen münden in die Metaphysik ein.[2]) Mit diesem Gedanken hängt auch zusammen, daß sich ein bedeutsamer Zweig der Kulturphilosophie — die Rechts- und Staatsphilosophie — mehr oder minder auf diesem Boden bewegt: Die Deduktion des Rechts- und Staatsbegriffes muß, um Allverbindlichkeit zu besitzen, einen Ausgangspunkt wählen, der jenseits individueller Bestimmtheiten liegt. So denkt sie das Individuum oft einfach hinweg. Aber auch das nichtwissenschaftliche Denken empfindet zu Zeiten die Abhängigkeit des Individuums von jener metaphysischen Macht. Th. Litt[3]) weist darauf hin, wie jeder Mensch in gewissen Lebenslagen den Gesamtgeist gleichsam wie eine „Naturgewalt“ erlebt, der er mit dem Gefühle der „Mattigkeit“ gegenübersteht.

In der kollektivistischen Auffassung ist die Beziehung des Individuums zur Gemeinschaft eindeutig: es ist in seiner Wesenheit ganz von ihr abhängig. Zwar folgt daraus keineswegs der Schluß, als sei es dadurch aller persönlichen Lebenswerte beraubt; die Kollektivisten behaupten geradezu das Gegenteil.

Es sei hier allgemein bemerkt, daß die verschiedenen Richtungen an sich noch nicht auf eine bestimmte Ethik festgelegt sind; in jeder einzelnen Gesellschaftstheorie sind die ethischen Fragen in ganz spezieller Art gelöst. In der folgenden historisch-kritischen Betrachtung werden wir diese zum Teil sehr komplizierten Beziehungen zur Ethik berühren, um sie bei der Darlegung der Ficheteschen Gesellschaftsphilosophie in den Vordergrund zu rücken.

Für die *individualistische* Richtung bedeutet der Einzelmensch und seine Entfaltung Sinn und Ziel des menschlichen Daseins. Er hat die Gemeinschaft geschaffen, sei es vermöge einer in ihn gelegten Bestimmung, sei es auf Grund rationaler Erwägungen. Mehr oder weniger ist in beiden Fällen die Gesellschaft ein konstruktives Gebilde, das zu nutzen ist, soweit es Vorteil verspricht, dessen Einflüsse aber stets soweit fernzuhalten sind, als sie eine Formung des Individuums aus eigener Kraft gefährden. Und eben diese in jedem Falle besondere Art der Formung ist es, die den Individualismus in immer wechselnden

---

[1]) Hegel, Vorlesungen über die Pholosophie der Geschichte. S. 74. Reklam.

[2]) Köster, Der junge Kant (Berlin 1914), weist in der Darlegung der diesbezüglichen Kantischen Gedankengänge darauf hin, daß in Kants *gesamter Denkweise* etwas Urpersönliches, Metaphysisches liege. S. 30.

[3]) Th. Litt, Individuum und Gemeinschaft. Leipzig 1919. S. 50.

Gestalten erscheinen läßt. Neben dem materialistischen Subjektivismus eines Max Stirner, dem die gesellschaftliche Ordnung ein Hindernis seiner schrankenlosen Entfaltung bedeutet, die zu überwinden oder zu ignorieren ist, oder für den die menschliche Gesellschaft gar das Feld der Ausbeutung darstellt, steht die Herrenmoral eines Nietzsche, für den die Gemeinschaft Masse und Herde ist, deren nivellierenden und herabwürdigenden Einflüssen sich das Individuum durch das „Pathos der Distanz" zu entziehen trachtet. Abgesehen von solch extrem individualistischen Einstellungen beweisen aber auch Versuche zur Abwehr einseitiger kollektivistischer Meinungen, die im übrigen ein harmonisches Verhältnis der beiden Faktoren erstreben, wie leicht sich die Waage zugunsten des Individualismus neigt. Die beachtenswerte Lösung der Antinomie, die Georg Mehlis[1]) versucht, kann doch stellenweise ein starkes Hervortreten individualistischer Tendenzen nicht hintanhalten. In der Charakterisierung des „Führers", des „Helden", des „Genies"[2]) ist eine Einseitigkeit nicht immer vermieden. Ein Satz wie der „Die vollkommene Sozialisierung ist der Tod des geistigen Schaffens"[3]) mag eine subjektive Bedeutung haben, kann aber mit solcher Unbedingtheit sicherlich nicht bestehen.

Bevor wir die dritte Richtung charakterisieren, führen wir an dieser Stelle gewissermaßen als einfachste Form der Korrelation die Vertragstheorie an. Sie sucht das Verhältnis der Individuen untereinander und die Beziehung zu den die Gemeinschaft repräsentierenden Personen und Einrichtungen unter der Form des Vertrages zu erfassen. Die Naturrechtslehrer der „Aufklärung", die von der Voraussetzung des isolierten Individuums ausgehen, gründen die Entstehung der menschlichen Gemeinschaft auf einen stillschweigend geschlossenen Vereinigungsvertrag und ziehen aus dem Verhältnis der Individuen zur Gemeinschaft als eines faktischen Kontraktverhältnisses die weitgehendsten Konsequenzen. Für einen großen Teil der Kulturphilosophen aber hat die Vertragstheorie einen anderen Sinn, insofern sie das Vertragsverhältnis der beiden Komponenten „Individuum und Gemeinschaft" im Sinne des „Als ob" zu erfassen bestrebt ist. „Der Vertrag ist," wie Siegfried Marck[4]) ausführt, „die bloße Funktion einer Symbolisierung vernunftrechtlicher Beziehungen." Es liegt nun freilich in dem Begriff des Vertrages, daß diese Beziehungen den Charakter äußerer, durch Zwecke bedingter Bindungen tragen, und gerade durch diese Zweckbetonung verliert die Vertragstheorie den Blick für das Wesen wahrer menschlicher Bindungen. Das aber veranlaßt uns, intimere Beziehungen zwischen den menschlichen Individuen und Gemeinschaftsformen aufzusuchen, und zu fragen, ob nicht etwa eine tiefbegründete Wechselbeziehung zwischen ihnen besteht.

In treffend allegorischer Weise sucht eine große Zahl von Kulturphilosophen und Soziologen die Gemeinschaft als einen Organismus zu deuten, und unter diesem Bilde erfährt auch das Verhältnis des Individuums zur Gemeinschaft eine neue, eigentümliche Beleuch-

---

[1]) Georg Mehlis, Die Beziehung zwischen Einzelmensch und Gemeinschaft. Logos 1922/23. Bd. 11.

[2]) Ebd. S. 43 ff.

[3]) Ebd. S. 53 ff.

[4]) Siegfried Marck, Grundbegriffe der Rousseauschen Staatsphilosophie. Kantstudien 1927. Bd. 27, S. 165.

tung. Der große Vorteil dieser Analogie liegt vor allem darin, daß die Korrelation der Einzelnen zueinander und zur Gesellschaft unter einer lebendigen Form aufgefaßt wird. Es wäre eine gewinnbringende Untersuchung, die Entwicklung des Begriffes „organisch" historisch zu verfolgen und die einzelnen Entwicklungsphasen mit dem jeweiligen organischen Gesellschaftsbegriff zu vergleichen; indes beschränken wir uns hier darauf, den Begriff „organisch" in einem der gegenwärtigen Naturwissenschaft gemäßen Sinne zu nehmen. Danach gilt als das Charakteristische ein Dreifaches, nämlich, daß im Organismus die Idee des Ganzen die Teile bestimmt, daß in ihm ein Teil den anderen nach „Form und Verbindung" hervorbringt, und daß er sich fortpflanzt.

Die Übertragung dieser Bestimmungen auf die soziologischen Verhältnisse setzt die Beantwotrung der Vorfrage voraus, was in der menschlichen Gesellschaft als das „soziale Atom", als die „Zelle" zu gelten habe. Es liegt am nächsten, die Individuen als die ursprünglichen Teile zu betrachten; allein mit dem Begriff des Individuums ist keine Fortpflanzung, also weder Entstehung noch Erhaltung der Gesellschaft gegeben.[1]) Aus dieser Erwägung heraus (abgesehen von ethischen Gründen) wird die Familie als die Keimzelle der Gemeinschaft betrachtet, so schon Aristoteles, vollends aber Comte. Vergegenwärtigen wir uns an einer Reihe von Einzelfällen die Funktionen des Individuums und der Familie im Gemeinschaftswesen, so löst sich die Alternative auf in eine Koordination: für einige gesellschaftliche Akte muß der Einzelmensch als das Ursprüngliche und Bedingende gewertet werden, für andere die Familie.[2])

Knüpfen wir nun an die Begriffsbestimmung des Organismus wieder an, so führt die organische Theorie die Parallele in der Weise durch, daß sie sagt: Wie aus der Natur der Einzelzelle die Wesensmerkmale des Gesamtbildes resultieren, so folgen aus der Beschaffenheit der Einzelmenschen die Eigentümlichkeiten der Gemeinschaft, und wie die Ausprägung eines Organismus bestimmend für die Einzelzellen ist, so auch die Gemeinschaft für das Individuum. Dieser Homologie ist ein Recht und ein Wert nicht abzusprechen; dagegen begegnet es berechtigten Bedenken, wenn die „biologische Betrachtungsweise" das Prinzip dahin überspannt, daß sie den einzelnen Zellverbänden und ihren Funktionen bestimmte gesellschaftliche Gruppen und spezielle soziale Tätigkeitsweisen zuordnet.[3]) Eine derartige Analogisierung führt zu einem künstlichen Gebilde des Gesellschaftskörpers und schmälert m. E. den heuristischen Wert der organischen Theorie, statt ihn zu steigern. Andererseits klam-

---

[1]) Barth, Phil. der Gesch. als Soziologie. „Der einzelne Mensch kann nie in dem Sinne Element der Gesellschaft sein, in welchem die Zelle Element eines Organismus ist, weil er nicht durch sich selbst sich vermehren und zu einer Vielheit auswachsen kann." S. 301.

[2]) Aus diesem Grunde schwankt H. Spencer offenbar in seiner Begriffsbestimmung des sozialen Elements, indem er als solches sowohl den Einzelmenschen als auch stellenweise die Familie bezeichnet. Ausführliche Kritik von Spencers soziologischen Grundanschauungen bei P. Barth in der Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Philosophie Bd. 17, S. 178 ff.

[3]) So vor allem Spencer, principles of sociology, der beispielsweise von einem sozialen Ekto-, Meso- und Entoderm spricht, entsprechend der Klasse der Krieger und Richter, der landbauenden-industriellen und der handeltreibenden Klasse usf.

mert sich diese Deutungsweise zu eng an die morphologischen und physiologischen Verhältnisse des Organismus, ist zu sehr „naturalistischer“ Art, wodurch sie sich der Möglichkeit beraubt, in das Wesen der menschlichen Gemeinschaft als einer vornehmlichen Vernunftgemeinschaft einzudringen.

Das scheinen auch die Gründe zu sein, weshalb die organische Theorie teils abgelehnt, teils einer Umbildung und Weiterführung unterzogen wird.

Th. Litt[1]) hebt hervor, daß die Individuen ungleich freier der Gemeinschaft gegenüberstehen als die Zellen in einem biologischen Organismus. Aus seiner Kritik sei folgender Satz hervorgehoben: „Wie lehrreich ist allein dies, daß die Glieder eines gesellschaftlichen Verbandes gleichzeitig auch einem oder mehreren anderen Verbänden angehören können, während der biologische Organismus jeden Teil ausschließlich für sich in Anspruch nimmt, daß ferner die Glieder des gesellschaftlichen Organismus auch dann, wenn dieser von innen heraus oder von außen her völlig aufgelöst ist, für sich oder innerhalb neuer Verbindungen ohne weiteres fortleben können, während eine Zerreißung des biologischen Organismus auch das Ableben der Teile zur Folge hat.“ Dieselben Gedankengänge bestimmen Wundt[2]), dem Begriff des Organismus den der Organisation vorzuziehen, wenngleich letzterem Begriff im Sprachgebrauch leicht die Vorstellung äußerer, mechanischer Beziehungen unterlegt wird. Völlig ablehnend gegen die organische Theorie verhält sich Kistiakowski[3]), der zwar die „Möglichkeit einer solchen Analogie nicht vollständig leugnen will,“ der aber ihren „wissenschaftlichen Wert, abgesehen von der bloß bildlichen Darstellung und Ausdeutung der Erscheinungen für pädagogische Zwecke“, als durchaus nichtig bezeichnet. Daß er letzthin aber die biologisch-naturalistische Methode, wie sie Spencer ausgearbeitet hat, bei seiner ablehnenden Kritik im Auge hat, beweist der Satz: „Sie dient den Zwecken der Erkenntnis nicht im mindesten, weil man aus der Tatsache der Ähnlichkeit gewisser Züge des sozialen und des individuellen Organismus nicht schließen kann, daß auch alle anderen Züge gleich sein müssen, und daß die Gesetze für die beiden Erscheinungskomplexe identisch seien.“ Demgegenüber weist P. Barth[4]) nach, daß „dieses Urteil ganz und gar unrichtig ist“. Jede berechtigte Analogie habe heuristischen Wert und bereichere unsere Erkenntnis sehr wohl. Außerdem sei eine durchgängige Gesetzmäßigkeit sowohl im biologischen als auch sozialen Organismus festzustellen: das biognetische Grundgesetze nämlich habe Geltung in beiden.

Wenn wir recht sehen, so nehmen die vorgenannten Auffassungen Stellung gegen die biologisch-naturalistische Theorie, aber die Analogie des Organismus mit dem sozialen Körper im ganzen betrachten sie durchaus als geeignet, in das Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft Licht zu tragen. Sie versuchen eine Weiterbildung der organischen Theorie in verschiedenen Richtungen, die das gemeinsame Ziel haben, die menschlichen Gemeinschaften als „geistige Organismen“ darzu-

---

1) Th. Litt, Individuum und Gemeinschaft. S. 30 ff.

2) W. Wundt, Logik II. 605.

3) Kistiakowski, Gesellschaft und Einzelwesen. S. 203,204.

4) P. Barth, Phil. der Gesch. als Soziologie. S. 119.

stellen. Mit diesem Begriff würden auch die Ausführungen Kistiakowskis in Einklang zu bringen sein, soweit sie sich nicht, wie es in der Hauptsache der Fall ist, in einer allzu rascher Polemik gefallen, sondern einer Lösung des Problems zustreben.

Zwei Momente lassen sich mit Barth unterscheiden, die das Gesellschaftsgebilde zu einem geistigen Organismus machen: das intellektualistische und das voluntaristische. Die erstere Richtung sieht alle Kraft im sozialen Leben in der intellektuellen Bewegung. Individuum wie Gemeinschaft reifen in- und aneinander durch dialektische Entfaltung der Idee, die in ihnen liegt. Die Einseitigkeit dieser Theorie besteht darin, daß sie die gesamte geistige Bewegung des sozialen Lebens in einen Teil, den intellektuellen, verlegt, während sie die emotionalen und voluntaristischen Kräfte ungerechtfertigterweise in diesen mit einbezieht, bzw. sie nicht ihrer Bedeutung gemäß wertet. Demgegenüber glaubt die voluntaristische Richtung unter Voraussetzung der Grundannahme, daß im Willensvollzug ein Gesamtakt des Geistigen zum Ausdruck kommt, das dynamische Moment, das im sozialen Organismus waltet, erschöpfender zu erfassen, indem sie den Gesellschaftsprozeß aus Willensvorgängen ableitet. Diesen beachtenswerten Weg hat F. Tönnies [1]) beschritten, freilich mit einer letzterreichten Aussicht, die wenig Befriedigung gewährt. Der spezifische Charakter der menschlichen Gemeinschaftsformen besteht nach Tönnies' Auffassung darin, daß sie Willensverbände sind. Auf Grund der besonderen Art der Willensbeschaffenheit lassen sich zwei Hauptstufen menschlichen Gemeinlebens konstatieren. Ist der Wille in einer Gruppe von Individuen trieb- und instinktartig (Familienverband) oder ist er als „Wesenwille" noch frei von aller Rationalität („der Trieb zum Vaterlande"), so bildet er die G e m e i n s c h a f t. Der Wille aber, „der von dem Denken erzeugt wird" — die Willkür, wie Tönnies ihn bezeichnet —, bildet die G e s e l l s c h a f t, worunter eine Verbindung von Individuen zur Verfolgung eigensüchtiger Interessen verstanden wird. Der letzte Gedanke hat seinen Ursprung bei Hobbes. Die vorliegende Arbeit macht sich die Unterscheidung von Gemeinschaft und Gesellschaft in dem Tönniesschen Sinne nicht zu eigen, die Variation des Gemeinschaftsbegriffes bei Fichte wird in dem einschlägigen Kapitel besonders berührt. Auch der pessimistisch-romantische Charakter der Gesellschaftsphilosophie Tönnies', die an die bekannten Spenglerschen Betrachtungen erinnert, bleibt hier unerörtert. Uns kommt es darauf an, eine weitere Form aufzudecken, die das Verhältnis des Individuums zur Gemeinschaft bestimmt, und das sind nach der voluntaristischen These Willensrelationen, während es beim Intellektualismus logisch-dialektische Prozesse sind.

Die Auffassung, daß die Gemeinschaft ein geistiger Organismus sei, hat uns notwendig ins Psychologische hineingeführt. In dieser Richtung liegen in der Tat die Lösungsversuche der Gegenwart. Wenn die intellektualistische und voluntaristische Theorie typisch sind für diese Tendenz, so suchen indes manche Sozioloen die Einengung durch irgendeine vorausgesetzte Hypothese zu vermeiden und verleihen ihren sozialpsychologischen Untersuchungen einen vornehmlich induktiven Charakter, sie verfahren weniger normativ als deskriptiv. Das tut vor allem die beachtenswerteste Arbeit der Gegenwart über diesen Gegenstand „Individuum und Gemeinschaft" von Th. Litt.

[1]) F. Tönnies, Gemeinschaft und Gesellschaft. Berlin 1912.

Die dritte Grundrichtung, die die Korrelation unserer Begriffe in den Vordergrund stellte, beanspruchte notwendig eine eingehendere Betrachtung; denn in ihr tritt das Problematische der Frage am klarsten hervor, und ihre Lösung erscheint als eine Angelegenheit des tätigen Geistes. Wir haben zahlreiche Auffassungen berührt, die alle mehr oder weniger auf ein korrelatives dynamisches Verhältnis der Individuen zur Gemeinschaft aufgebaut sind. Dieses Verhältnis findet seinen treffendsten Ausdruck im organischen Gesellschaftsbegriff.[1])

Um die Bedeutung von Fichtes Stellung zu dem Problem nicht nur in seiner eigenen Entwicklung, sondern auch für seine Zeit und insonderheit für die Gegenwart auf Grund unserer angestellten Deduktionen recht zu würdigen, scheint es angezeigt, wenigstens in Kürze die Formen, die unser Problem in der Geistesgeschichte seines Zeitalters, des Rationalismus und des deutschen Idealismus, angenommen hat, aufzudecken.

2.

Durch die Philosophiegeschichte des 17. und 18. Jahrhunderts gehen deutlich zwei Richtungen, die beide auf die Gestaltung des Problems „Individuum und Gemeinschaft" größten Einfluß ausüben. Mit der Zersetzung des metaphysischen Systems des Mittelalters erlangt sukzessiv ein diesseitiges Schaffen und ein weltlich gerichtetes Interesse eine sich steigernde Bedeutung. Die sinnliche Begabung des Menschen wird in den Dienst der Erforschung der Welt gestellt. Das Selbstgefühl erweist sich als unerschöpfliche Quelle für die Erfassung und Ordnung der Dinge vom Individuum aus. Die Regelung der interindividuellen Verhältnisse wird von der Freiheit der Einzelnen abhängig gemacht. In dieser Entwicklung wird der Mensch erst des ganzen Reichtums seiner Subjektivität inne.

Die andere Richtung der Geistesentwicklung verläuft ganz in metaphysischen Bahnen. Der metaphysische Grundcharakter eignet vor allem den Deutschen, und so treffen wir das imposanteste metaphysische Gedankengebäude auf deutschem Boden: im Denksystem Leibnizens. Aber es handelt sich in ihm wie in allen anderen ähnlich gerichteten Systemen jener Zeit nicht vornehmlich um eine theologische, sondern um eine rationale Metaphysik. Und damit ist eine prinzipielle Verbindung zu der individualistischen Richtung insofern hergestellt, als in beiden die Vernunft letzte und höchste Instanz ist. Der Mensch ist einerseits notwendiges Glied in dem allgemeinen Vernunftprozeß, ist dem Abso-

---

[1]) Vgl. Fichte S. W. III 208. „Das schicklichste Bild, um diesen Begriff zu erläutern, ist das eines organisierten Naturproduktes. Gleich wie im Naturprodukt jeder Teil, was er ist, nur in dieser Verbindung sein kann, und außer dieser Verbindung schlechthin dies nicht wäre; ja, außer aller organischen Verbindung schlechthin nichts wäre, indem ohne die Wechselwirkung organischer, sich gegenseitig im Gleichgewicht erhaltender Kräfte überhaupt keine bestehende Gestalt, sondern ein ewiger Kampf des Seins und Nichtseins stattfinden würde, den wir sogar nicht denken können; ebenso erhält der Mensch nur in der Staatsverbindung einen bestimmten Stand in der Reihe der Dinge, einen Ruhepunkt in der Natur; und jeder diesen bestimmten Stand gegen andere und die Natur nur dadurch, daß er in dieser bestimmten Verbindung ist."

luten gegenüber determiniert; andererseits ist er durch die Vernunft ein eigengesetzliches Wesen, ist der Endlichkeit gegenüber frei.

Das ist die Grundform, die unser Problem in der Periode des Rationalismus angenommen hat. Es muß sich verlohnen, seine besonderen Auswirkungen in der Gedankenwelt des 17. und 18. Jahrhunderts näher zu untersuchen, zumal es in dieser Form von dem Philosophen aufgenommen wird, dessen Bemühungen um eine Lösung im Mittelpunkt der vorliegenden Untersuchung stehen.

Während das Mittelalter die religiösen Anlagen als die für das Individuum wertvollen in den Vordergrund rückt, und die dem Diesseits zugewendeten Kräfte des Menschen als unheilig betrachtet, erfahren letztere im Rationalismus eine stärkere Bewertung. Die Sinnesbeobachtungen bilden die Ausgangspunkte der Erkenntnisvermehrung. Bacon gründet auf sie eine neue Methodologie; Hobbes, Locke, Hume stempeln sie zum Prinzip des Ereknntnisvorganges. Einen bedeutenden Anteil haben sie in den speziell physikalischen Experimentne eines Galilei, Kepler, Newton. Parallel geht die Ausbildung und Auswertung der reinen Verstandstätigkeit. Das „cogito" ist für Descartes und Spinoza das Fundament ihres wissenschaftlichen Gebäudes. Die Folge solcher Umwertung des sinnlichen und rationalen Vermögens der menschlichen Natur ist ein starkes Aufblühen der Realwissenschaften. Ihre Entwicklung ist ein Beweis dafür, wie sich der Mensch auf sich selbst stellt.

Auch die emotionale Natur des Menschen wird durchaus egozentrisch gefaßt. Nach Hobbes ist der Mensch von selbstischen Gefühlen und Trieben erfüllt. Diese bewirken einen status hostilis. „Homo homini lupus." Ebenso ist Spinoza der Ansicht, daß „homines ex natura hostes sunt". Aus dieser von den Individuen erkannten Sachlage heraus haben sie auf Grund freier Vereinbarung eine staatliche Ordnung geschaffen.[1]) Auch Hume führt den Bestand der menschlichen Gesellschaft auf individuelle Gefühlsäußerungen zurück, indem er das Sympathiegefühl für das gesellschaftliche Grundgefühl erklärt.

Auf solchen Individualismus ist folgerichtig die Pädagogik des Aufklärungszeitalters aufgebaut. Die freie Entwicklung des natürlichen Individuums ist ihr oberster Grundsatz, der, schon durch Locke vertreten, in der genialen Form Rousseauscher Interpretation zur prinzipiellen Wendung der gesamten Erziehung führt.

War diese Art Individualismus teils aus den Zeitverhältnissen empirisch abgeleitet, teils das Ergebnis intuitiver Betrachtung, so bemüht sich Kant mit Erfolg, den Individualitätsbegriff aus einem

[1]) Gegen diese Philosophie wendet sich Fichte in ironischer Weise. „Zwei Menschen könnten sich nicht auf eines Fußes Breite nahe kommen, meinte man, ohne daß jeder das vollkommene Recht erhielte, den anderen für einen guten Fund zu erklären, ihn zu ergreifen und zu braten. Wenn keiner recht wisse, ob er auch der Stärkere sein werde, so müßten sie einander sagen: Iß mich nicht, Lieber, ich will dich auch nicht essen; — und von nun an sei es nicht mehr Rechtens, sich untereinander aufzufressen, denn sie hätten sichs ja versprochen; und ob sie gleich an sich das völlige Recht hätten, sich aufzufressen, so hätten sie doch das Recht nicht, — einander ihr Wort nicht zu halten. Nun dürfen sie sicher beieinander leben. Eine gründliche Philosophie!" S. W. VI. 129.

obersten Prinzip zu deduzieren.[1]) Die Feststellung des apriorischen Inventars der menschlichen Natur führt auf das Grundmotiv, daß in allen Menschen ein gleicher Wesenskern vorhanden sei, ein Allgemein-Menschliches, das sich gleichsam darstellt als ein in allen gleicher Habitus, befreit von allen zufälligen empirischen Bestandteilen, der sowohl als Wirklichkeit als auch Forderung zu verstehen ist. Kant erblickt in ihm die allein wirkende Form, die sich theoretisch als das Prinzip der Erkenntnis dartut[2]), praktisch als das Moment erweist, welches das autonome Sittengesetz realisiert. Indem Kant ihm diese Bedeutung zuerkennt, muß es das eigentliche konstitutive Element der Individualität werden, so daß wir dieses Allgemein-Menschliche, dieses reine Ich, mit dem Wesen des Individuums identifizieren dürfen. Das Individuum selbst ist das Prinzip der theoretischen wie praktischen Vernunft; es ist in seinem Denken und Handeln von allen kollektiven und traditionellen Bindungen frei, es findet volles Genüge in sich selbst. Der heutigen Denkweise läuft dieser Individualitätsbegriff geradezu zuwider, er ermangelt vor allem des Merkmals, „das man die charakterologische Einheit der Persönlichkeit nennen kann".[3]) Diese Fassung aber, die das Allgemein-Menschliche mit dem Wesen des Individuums gleichsetzt, liegt der gesamten „Aufklärung" zugrunde. Sie beherrscht auch vollends den jungen Fichte, der in seiner ersten philosophischen Periode aus ihr die weitgehendsten praktischen Folgerungen zieht, bis er sich bald beeilt, an die Stelle dieses reinen Formalbegriffes einen inhaltlich gesättigteren zu setzen. Das aber führt uns schon in eine Problematik, die vorerst ausgesetzt werden mag.

Im ganzen läßt sich die Form, die der Individualitätsbegriff erlangt hat, dahin bestimmen, daß er wesentlich an die Natur des Menschen, als eines sinnen- und vernunftbegabten Wesens anknüpft. Es ist offenbar, daß dieselbe Tendenz auch auf die Gestaltung des Gemeinschaftsbegriffes einwirken muß. So stehen in der Tat die Theorien über die diesseits gerichtete Gemeinschaftsform, über den S t a a t, im Vordergrunde, auf seine naturhafte Entstehung und seine soziale Bestimmung wird bei weitem das Hauptgewicht gelegt, und auch bei denen, die einer kollektivistischen Auffassung huldigen, ist jede Metaphysik ferngehalten. Zwei Werke aus der Zeit der Renaissance, die das Problem des Staates in diesem Sinne aufgreifen, haben in der Gesellschaftsphilosophie des 17. und 18. Jahrhunderts maßgebende Bedeutung gehabt. Es sind: Th. Monus „Utopia" und Th. Campanellas „civitas solis". Beide stellen für den Staat ein aus den realen Lebensbedürfnissen der Individuen abgeleitetes Prinzip auf: das Sozialprinzip. Die Erlangung irdischer Lebenszwecke der Bürger ist die Aufgabe dieser Idealstaaten, während sie in religiöser und konfessionller Hinsicht grundsätzlich indifferent sind. Die hier vertretene Loslösung von der Kirche ist denn auch tatsächlich die Tendenz aller Staaten in der Zeit des 17. und

[1]) Vgl. die geistvolle und vollendete Darstellung dieser Deduktion bei Simmel, Kant. Sechzehn Vorlesungen. Leipzig 1905. 16. Vorlesung S. 170 ff.

[2]) Dadurch erhält auch der consensus gentium als Wahrheitskriterium einen Sinn; insofern nämlich der menschliche Geist, das „Ich", die objektive Welt schafft, diese „Ich" aber im Grunde gleich sind, kann aus der Übereinstimmung aller im Urteil die Allgemeingültigkeit, die Wahrheit, gefolgert werden.

[3]) Simmel, Kant. S. 176.

18. Jahrhunderts. Die Verhältnisse des Mittelalters scheinen durch den Staatsabsolutismus dieser Periode geradezu umgekehrt. Das Individuum wird von dem Staatsinteresse vollendes beansprucht.

Dieselbe Gedankenrichtung, die in der Bildung eines neuen Begriffes des Einzelindividuums vorherrscht, liegt auch der Ausbildung der Völker- und Staatsindividualitäten zugrunde.[1]) So entspricht es den Auffassungen jener Zeit, wenn Bacon die Idee der Oberherrlichkeit des Staates verkündet und wenn Hobbes trotz seiner individualethischen Grundtendenz den Gedanken der staatlichen Omnipotenz vertritt. Die Antinomie, die bei Hobbes sehr deutlich wird, aber letztlich in der ganzen Zeit zum Ausdruck kommt, wie nämlich den Ansprüchen des Einzel- und des Staatsindividuums Genüge geleistet wird, ohne daß das eine wie das andere in seinen Forderungen nachläßt, löst Hobbes durch die Vertragstheorie. Seiner Auffassung folgt eine große Reihe der Sozialphilosophen jener Zeit. Der Nachwelt ist sie am vertrautesten geworden durch Rousseaus „Contrat sozial". Sie basiert einesteils auf dem Grundgedanken des Naturrechts, das aus der prinzipiellen Gleichheit aller Menschen auf die gleichen politischen Rechte schließt, anderenteils auf der starken Betonung des egoistischen Charakters der Menschennatur, der eine Regelung der gesellschaftlichen Verhältnisse erheischt. Die zwiefache Auffassung der Vertragstheorie — daß der Kontrakt tatsächlich das gesellschaftbildende Moment sei oder daß er unter dem Sinn eines Regulativs habe — ist bereits berührt. Sie wird uns auch bei Fichte angelegentlichst beschäftigen.

An dieser Stelle sei ein anderer Gedanke in den Mittelpunkt gestellt. Bei den Versuchen, Individuum wie Gemeinschaft als natürliche Wesenheiten darzustellen, und ihr irdisches Gerichtetsein in den Vordergrund zu rücken, muß als vornehmlicher Träger der Beziehung beider das Recht erscheinen, und zwar spielt das Naturrecht die größte Rolle. Hugo Grotius unterscheidet neben dem ius divinum und dem ius civile ein ius naturale und baut die eigentliche Rechtswissenschaft auf letzteres auf. Für Hobbes und Spinoza ist zufolge ihrer Staatstheorie das Recht identisch mit der Macht. Samuel Pufendorf sucht beide Gedanken zu vereinigen: die Ansprüche des Individuums sind nur in der Rechtsgemeinschaft zu befriedigen, aber diese bedarf zu ihrem eigenen Bestande einer staatlichen Macht und Ordnung. In scharfer Weise greift der junge Fichte die Idee des Rechts auf, indem er dem Recht vor dem Wohlwollen die größte Würde zuspricht.

So erscheint uns der Staatsbegriff in einer ganz anderen Struktur. Der Versuch, ihn aus natrülichen Bedingungen abzuleiten, hat ihn ungleich problematischer gemacht. Ja, manche Theorien haben in vermeintlicher Konsequenz geradezu ein konstruktives Gebilde geschaffen, das von natürlichem Wirklichkeitsgehalt weiter denn je entfernt ist. Aus dieser Sachlage ist auch der Ernst und Eifer erklärlich, mit dem Fichte sich um die Klärung dieses Begriffes müht.

---

[1]) Es ist interessant zu beobachten, wie das Überwiegen der Einzel- oder Staatsindividualität in der wirtschaftlichen Organisation seinen Ausdruck findet. Der Betonung des Staatsinteresses entspricht der Merkantilismus, das Bewußtsein persönlicher Überlegenheit spricht sich im liberalen System des „laisser faire" aus.

Mit der Neuorientierung des Individuums zur Staatsgemeinschaft ist notwendig auch eine Aenderung seines Verhältnisses zur Kirche verbunden, ja, die Prinzipien der Kirche selbst können sich der Beeinflussung durch die neue Denkrichtung nicht entziehen. Indessen beschränken wir uns hier auf den Begriff der Kirche als Gemeinschaftsproblem. Offenbar bestehen für die Neuordnung des Verhältnisses zwei Möglichkeiten: der Ausgleich geschieht entweder von der Kirche oder vom Individuum aus. Beide Entwicklungsgänge treten deutlich in die Erscheinung. So läßt sich im Protestantismus und Calvinismus eine starke Annäherung an die neue Denkrichtung wahrnehmen. Der Pietismus des 17. und 18. Jahrhunderts beispielsweise stellt die sozialen Prinzipien des Christentums vollends in den Vordergrund und deckt sich dadurch mit den allgemeinen Anschauungen der Zeit. Dieselbe Tendenz ist beim Katholizismus zu bemerken. In der Periode der Gegenreformation geht mit seinen äußeren Kämpfen eine innere Reform im Sinne einer Angleichung an die veränderte Geisteshaltung parallel; so beweist der Jesuitenorden seine Stärke nicht nur in den Kämpfen um die Befestigung der kirchlichen Hierarchie, sondern namentlich auch in der Erfüllung sozialer Pflichten. Demnach läßt sich die Tendenz so ausdrücken, daß die Kirche dem Menschen menschlich näher kommt. Auf der anderen Seite wird versucht, die Kirche in die neue Denkweise hereinzuziehen. Es entwickelt sich eine rationale Theologie, die Gott nur aus Vernunftprinzipien zu erkennen strebt. Eine solche stellt am Ausgang des 16. Jahrhunderts der Sozinianismus dar. Die stärkste Bewegung dieser Art aber geht von England, vom Deismus aus. In seinem Bestreben, religiöses Denken und Fühlen in den Vernunftprozeß einzuordnen, stellt er notwendig die Tugend vor die Religion und gibt damit im wesentlichen eine Morallehre. In dieser Richtung liegt es, wenn sich ein religiöser Indifferentismus herausbildet, wie wir ihn in dem Staatsideal der „Utopia" und des „Sonnenstaates" feststellten, oder wenn für Hobbes die Religion nur soweit Geltung hat, als sie zur Form des Staates gehört. Weiterhin führen die Grundgedanken des Deismus zu religiös-spekulativen Folgerungen; Wesen und Ziel des Menschen sieht Lessing beispielsweise in der Zugehörigkeit zur idealen Gemeinschaft aller in der Vernunft. Und ebenso sind es deistische Tendenzen, die über die dogmatischen Schranken der Religionen und Konfessionen hinweg zur Achtung individuell-religiöser Anschauungen, zur Toleranz, auffordern.

Es steht hier nicht zur Frage, inwieweit sich aus dem neuen Individualismus heraus eine Annäherung zur Kirche tatsächlich vollzogen hat. Hinsichtlich unseres Problems ist vielmehr festzuhalten, daß die Kirche dem Einzelnen nicht so sehr eine Gemeinschaft mystischer Art bedeutet wie im Mittelalter, daß sein Blick nicht nur haftet an einem von der Kirche ihm gestellten jenseitigen Ziel, sondern vor allem auch auf dem Mittel zur Erlangung dieses Zieles, auf dem religiös-sittlichen, dem praktischen Leben. Und das zweite Ergebnis dieser Entwicklung besteht darin, daß die Kirche als lebenbestimmende Macht des Individuums zurücktritt gegenüber der politischen Gemeinschaft des Staates. Damit ist die Problematik unserer Frage nicht geklärter, sie liegt vielmehr auf einer anderen Linie. —

Der Individualismus unserer Epoche hatte seine Argumente aus dem Naturalismus beigebracht und vermeinte, durch sie dem wahren

Wesen des Menschen gerecht zu werden. Er entstand als eine Reaktion gegen die übermächtige Metaphysik des Mittelalters und konnte sich auch dem Schicksal aller Reaktionen nicht entziehen, nämlich, ins entgegengesetzte Extrem zu verfallen. Er war sich nicht bewußt, daß das Individuum als solches nicht das Gleiche ist, wie das Individuum in Beziehung auf die Gemeinschaft. Der Individualismus des Aufklärungszeitalters hatte keinen Sinn für die *Irrationalität* des Einzel- wie des Gemeinschaftslebens.

Neben dieser Richtung aber verläuft — so wurde bereits erwähnt — eine metaphysische Denkweise. Uns interessiert sie hier nur so weit, als sie das Individualitäts- und damit das Gemeinschaftsproblem *als eigentlichen Gegenstand* behandelt. Das ist der Fall in dem metaphysischen System Leibnizens.[1]) Von folgenden Fundamentalsätzen seiner Philosophie aus versucht Leibniz eine Lösung des Problems: das Universum ist ein System unendlicher, selbsttätiger Einzelwesen, der Monaden. Der Bestand dieses Systems wird durch das Kontinuitätsprinzip gesichert. Die spezifische Tätigkeitsweise der Monaden ist intellektueller Art, besteht in Perzeptionen bzw. Apperzeptionen. In dieser Daseinsweise stellen sie durchaus selbständige, unbeeinflußbare Wesenheiten dar. Dennoch muß — soll der Begriff des Universums einen Sinn haben — ein abgestimmtes Verhältnis zwischen ihnen bestehen; die Form, in der beide Bedingungen erfüllt sind, ist die „prästabilierte Harmonie". Diese Gedanken auf das Problem des menschlichen Gemeinschaftslebens angewandt, erfahren in folgender Weise eine Deutung [2]): Die Idee des Universums (der Gattung, der Gemeinschaft) besteht vor den Individuen und ist deren Ziel und Bestimmung. Das eherne Gesetz in diesem System ist das Entwicklungsprinzip; das Weltsystem trägt demnach teleologischen Charakter. In einer solch durchgängigen Entwicklungsreihe muß jedes Individuum notwendig seine vorherbestimmte Stelle einnehmen, wie auch Geschlechter und Völker dieser Prädestination unterworfen sind. Der Gesamtplan des Universums stellt also eine konsequente logische Ordnung dar. Der Gedanke eines Ich, als an sich realiter bestehend, hat in diesem System keinen Raum; vielmehr ist das Individuum nur ein „Spezialfall der allgemeinen Gesetzlichkeit", gleichsam die „symbolische Darstellung des Gesamtgesetzes". Wie bei jeder Monade, so besteht auch die spezifische Tätigkeitsweise des menschlichen Individuums im Vorstellen, in einem sukzessiven Klären und Verdeutlichen des Vorstellungsinhaltes. In dieser Funktion ist es der „Spiegel des Universums", ist es gleichsam eine „Konzentration des Alls". Das gibt ihm einen Eigenwert, dadurch wird es zu einem Individuum. Der Dualismus des sinnlich und geistig Gerichtetseins in der menschlichen Natur wird durch die Idee der prästabilierten Harmonie gelöst.

Die gesamte Geistesgeschichte hat dem genialen System Leibnizens die Bewunderung nicht versagen können. In der Tat ist auch unser vorliegendes Probelm von Leibniz in eine große Form gebracht, die dem

---

[1]) Ettlinger, Leibniz als Geschichtsphilosoph. München 1921. S. 7. In der entsprechenden Anmerkung ist auch auf die übereinstimmende Auffassung mit Kabitz hingewiesen. (Kabitz, Die Philosophie des jungen Leibniz.)

[2]) Vgl. E. Cassirer, Freiheit und Form. Studien zur deutschen Geistesgeschichte. Berlin 1922. S. 76 f.

Menschen wie der Menschheit edle Würde verleiht. Als das Charakteristische heben wir hervor, daß in der Lösung metaphysische und rationale Elemente meisterhaft verbunden sind, so daß wir als die Grundstruktur des Weltsystems sowohl eine vollendete metaphysische als auch eine logische Verfassung ansprechen dürfen. Das rationale Element liegt in der besonderen Wirkungsweise des Individuums, das metaphysische in den interindividuellen Beziehungen. Das mittelalterliche theologisch-metaphysische Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft unterscheidet sich demnach von dem rational-metaphysischen dadurch, daß dort die Einzelmenschen Glieder einer Gemeinschaft ist, insofern alle in gleicher Weise Kinder Gottes sind, daß hier aber der Mensch zum Menschen und das Individuum zum ganzen Menschengeschlecht in Beziehung gesetzt wird und durch eine solche Kontinuität eine Entwicklungslinie entsteht, die zur Vollendung, zu Gott führt.

Eine ähnliche Synthese zwischen Rationalismus und Metaphysik liegt dem Kantischen Begriff der menschlichen Geschichte zugrunde. Der historische Prozeß geht über die Fassung des Individualitätsbegriffes, wie er oben aus den Grundzügen des Kantischen Systems abgeleitet ist, hinaus. Dort ist das Individuum nur als solches deduziert, ohne daß sein besonderer Gehalt gekennzeichnet ist, den es aus der Beziehung zur Gattung empfängt [1]). Es ist nun eine bevorzugte Idee Kants, daß die Bestimmungen des Menschen in einem Einzelleben nicht verwirklicht werden können, daß dieses Ziel vielmehr der gesamten Menschheitsgeschichte gestellt ist [2]) Zur Erlangung dieses letzten Zweckes liegen die Mittel in der menschlichen Natur, nämlich in dem „Antagonismus" der menschlichen Triebe zur Geselligkeit und zur Vereinzelung. Er bewirkt den Fortschritt, die allmähliche Entstehung der bürgerlichen Ordnung als eines moralischen, insbesondere rechtlichen Verbandes.

Dieser unendlichen Aufgabe liegt der Gedanke einer metaphysischen Ordnung zugrunde, die sich von der Leibnitzschen Auffassung dadurch unterscheidet, daß sie in der moralischen, insbesondere rechtlichen Gestaltung des bürgerlichen Gesellschaftslebens das Mittel zur Erreichung des Menschheitszieles sieht, während Leibnizens Menschheitsideal vornehmlich religiös gerichtet ist. Nach Kants Auffassung ist der Staat der eigentliche Repräsentant des Gattungslebens, und in dem Beitrag des Einzelnen zur Entwicklung des Staates als eines vollkommenen Rechtsgebildes liegt der Wertmaßstab. Damit hat zwar der Individualitätsbegriff gegenüber dem früher entwickelten einen positiveren Gehalt bekommen, aber er bleibt doch immer noch zu sehr Abstraktum, als daß er der Bedeutung der individuellen Wirklichkeit völlig gerecht werden könnte [3]). Weder das Kantische noch das Leibnizsche System lassen den

[1]) Vorländer folgert aus dem formalen Charakter des Individualitätsbegriffes seine gemeinschaftsbildende Tendenz. Die von Kant betonte formale Gleichheit aller menschlichen Individuen muß die Entwicklung eines Gemeinschaftsbewußtseins zur Folge haben. Kant und der Sozialismus. — Kantstudien Bd. IV, Heft 4. Vgl. dazu Simmel, Kant 16 Vorlesungen. S. 179, 180.

[2]) Am ertragreichsten für diese Darstellung ist Kants Schrift „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht". Außerdem berühren diese Gedanken seine Rezensionen von J. G. Herders „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit".

[3]) Vgl. O. Braun, Geschichtsphilosophie. Leipzig 1923. S. 49. Auch Simmel, Kant. S. 177.

Eigenwert sozialer Betätigungen der Individuen zur Geltung kommen und würdigen ebensowenig die innere Berechtigung der öffentlichen Institutionen an sich [1])

So erscheint das Problem am Ausgange des 18. Jahrhunderts in einer außerordentlichen Schärfe. Der intellektuellen Tendenz der Zeit entsprechend herrscht die individualistische Auffassung vor, die einen zersetzenden Einfluß auf die bestehenden menschlichen Gemeinschaftsformen ausübt. Diese Art Individualismus ist aber zu sehr konstruktiv, die Gemütskräfte des Menschen bleiben in ihr unberücksichtigt, es mangelt ihr die Persönlichkeitskultur. Die metaphysischen Systeme setzen diesem Zeitgeiste ein Äquivalent entgegen und versuchen eine Synthese, aber die Methode, die sie anwenden, ist wiederum keine andere als die rationalistische, so daß die realen Lebenswerte auch in ihnen nicht zur Anerkennung gelangen. In diesem Stadium der Entwicklung greift Fichte das Problem auf. Für ihn, für den die Philosophie recht eigentlich Leben ist, muß eine Frage, die wir als eine Kernfrage der praktischen Philosophie bezeichneten, recht verlockend sein. In der Tat ist sie ein Angelpunkt des Verständnisses seiner gesamten Philosophie, Fichte wächst mit ihr und sie mit ihm. In allen Formen aber, die sie in seinem System annimmt, bleibt ein Moment das gleiche. Das Grundmotiv der Fichteschen Persönlichkeit nämlich, alles Sein unter dem Gesichtspunkt der Aktivität zu erfassen, geht unverkennbar in alle Formen ein. Dieses Prinzip ist daher für unsere folgende Untersuchung die regulative Idee. Daß wir damit aber den Grundcharakter der Fichteschen Philosophie treffen, das sei zuvor kurz unter Beweis gestellt. —

---

[2]) Einer scharfen Kritik wird die Kantsche Geschichtsphilosophie von Lamprecht unterzogen. Nach Kants Lehre, so urteilt Lamprecht, sei nur das Individuum konstant, während aller Einfluß durch die realen Gemeinschaftskräfte fehle. Diese Auffassung treffe auf ein Hirtenzeitalter zu. Weil Kant die Empirie verschmähe, sei seine Geschichtsphilosophie deduktiv, teleologisch, konstruktiv. L. faßt sein Urteil dahin zusammen, daß Kants Denken unhistorisch sei. (Lamprecht, Herder und Kant als Theoretiker der Geschichtswissenschaft in den Jahrbüchern für Nationalökonomie und Statistik. Bd. 14, S. 161—203.) Eine Verteidigung Kants gegenüber Lamprecht durch Mediucs, Zu Kants Philosophie der Geschichte, mit besonderer Beziehung auf Lamprecht, Kantstudien Bd. IV, Heft 1.

Der aktivistische Grundcharakter in Fichtes Philosophie, insbesondere der Geschichtsphilosophie.

1.

Einmütig sind alle Darstellungen über Fichte darin, daß sein Lebenswerk bestimmt ist von einem scharf ausgeprägten Prinzip. Ist dieses Prinzipielle in seiner Persönlichkeit sein sittliches Pathos? Ist es ein metaphysisch-religiöses Ethos? Ist es eine Leidenschaft des Denkens? Ist es ein Gerichtetsein aufs praktische Leben? Offenbar sind damit charakteristische Eigenarten seiner Persönlichkeit getroffen; was aber dominiert? Die Entscheidung wird stets von der Einstellung und der Absicht des Intrrpreten abhängen. Doch wird man das Ursprüngliche seiner Wesensart in einer noch tieferen Schicht suchen müssen.

Unverkennbar ist Fichtes Persönlichkeit, wie seine gesamte Philosophie, von einer ethischen Tendenz getragen. Selbst seine erkenntnistheoretischen Schriften gehen letztlich auf eine Deduktion und Realisation des sittlichen Imperativs hinaus, aber es dominiert zunächst doch das Erkenntnisprinzip als solches. Außerdem hat sich sein ethisches Pathos entwickelt unter den Einflüssen einer allgemeinen und besonderen philosophischen Bildung, namentlich unter der starken Einwirkung der Pflichtethik Kants. Die Zeitgeschehnisse und die eigenen Lebensschicksale sind ferner für diesen Entwicklungsgang ausschlaggebende Komponenten. So scheint es mir, daß man den ethischen Zug Fichtes nicht als das Ursprüngliche seines Wesens ansprechen darf.

Damit ist auch die Bedeutung des metaphysisch-religiösen Ethos, als seine charakteristische Wesensprägung bestimmend, hinfällig; denn eine Betrachtung seines Lebenswerkes läßt wohl die Auffassung zu, daß das Religiöse unauflöslich mit der sittlichen Idee in ihm verknüpft ist, bzw., daß diese nach dem Religiösen als dem letzten Ziel tendiert, nicht aber, daß es der eigentliche Kern ist, woraus seine sittliche Charaktertendenz abzuleiten ist. Ebenso ist sein Hang zum Denken gegenüber seiner starken sittlichen Ausprägung noch weniger der ursprünglichste Keim seines Wesens; sein Denken findet stets Grund und Ziel im ethischen Lebenszweck. Und seine Inklination auf das Praktische? So sehr dieses ein Leitmotiv in seinem Wesen ist, so sehr erhebt Fichte sich doch auch hoch über das Niveau des praktischen Lebens und wandelt auf den Höhen der Spekulation und Metaphysik.

Lenken wir indes unseren Blick auf die Form seiner sittlichen Idee, seines religiösen Glaubens, seiner denkenden Welterfassung, seiner Stellung zum Praktischen, so gewahren wir darin während des Verlaufes seiner gesamten Entwicklung ein Unveränderliches, das ist das aktivistische Element. Nur auf innerliche Prozesse bezogen scheint der Ausdruck „dynamisch" treffender zu sein, angesichts der stark nach außen gerichteten Wirksamkeit der Fichteschen Persönlichkeit aber ziehen wir

den beide Richtungen umfassenden Begriff „aktivistisch" vor. In dem Aktivismus erblicken wir das unverändert Gleichbleibende in Fichtes Persönlichkeit.

Seine Lebensführung, die ein heroisches Kämpfertum ohnegleichen enthüllt, liefert den ersten trefflichen Beweis dafür. Die Knaben- und Jünglingsnatur enthält bei aller Gabe müheloser Auffassung und genialen Denkens dennoch soviel Ungebärdiges, Gewaltsames, Auflehnendes. Der junge Hauslehrer ist der herrische Hofmeister auch der Eltern seiner Pflegebefohlenen. Der frühreife Philosoph schulmeistert die Kantianer und Anti-Kantianer ob ihrer Interpretationen der Kantischen Grundideen. Der Jenenser Professor vollendes ist der rücksichtsloseste Kämpfer gegen traditionelles Studententum, gegen selbstgefälliges Gelehrtenwesen, gegen behördlichen Ordnungssinn, gegen Zopf und Sitte. Keineswegs können ihm im Atheismusstreit auch die berechtigten Gründe verborgen geblieben sein, die die Behörde veranlaßten, eine schiedliche Lösung des Konflikts herbeizuführen. Aber er stemmt sich gegen diese Einsicht, damit vor den Rücksichten aus Gründen staatlicher Ordnung nicht die sachliche Konsequenz leide. Auf ihn ist der Blick gerichtet, als nach dem Tilsiter Frieden völlige Verzagtheit in Berlin Platz greift. Mit voller Bewußtheit der persönlichen Gefahr hält er unter den Augen der französischen Gewalthaber seine „Reden an die deutsche Nation". Die Berliner Universität wählt ihn als ersten zu ihrem Rektor, als den Unbeugsamsten und den Geeignetsten, den Kampf mit dem behördlichen Regime zu führen. Und wie beim Atheismusstreit, so will es uns auch bei der Niederlegung des Rektorats scheinen, daß sie auf Grund einer überscharfen Auslegung der Konflikte erfolgte [1]).

So prägt Windelband[2]) das Wort von der „weltfremden Rücksichtslosigkeit" Fichtes. Aber wäre diese Erscheinung nicht als eine oppositionelle Veranlagung in seinem Wesen zu verstehen? Nun, in seinem begeisterten Eintreten für Kant und Rousseau ist durchaus ein freudiges Hingeben an fremden Willen zu konstatieren. In seinem Patriotismus liegt ein individueles Sichaufgeben, das zu dem Herrlichsten gehört, wozu Menschen sich erhoben haben. An den Freiheitskriegen wünscht Fichte aktiv teilzunehmen, um Truppe und Führung durch Wort und Tat zu dienen. Als ihm das versagt ist, widmet er sich mit edelster Hingabe dem ideellen und sozialen Dienst am Vaterlande. Nein, Fichte als den Oppo-

---

1) Diesen Eindruck erwecken die „Aktenstücke aus der ersten Zeit der Berliner Hochschule" (1810—1813) deutlich. J. G. Fichtes Leben und literarischer Briefwechsel, von J. H. Fichte, Leipzig 1862. II. 102 ff.

2) Windelband, Die Geschichte der neueren Philosophie, Leipzig 1922. II. S. 212. Bezeichnend ist auch die Charakteristik Fichtes in einem Pamphlet „Engel Gabriel und J. G. Fichte" aus der Zeit des Atheismusstreites: „Schon als Knabe war er trotzig, auf der Schule blieb er liegen, wenn er geschlagen wurde. Einem Lehrer sagte er ins Gesicht, daß er bei ihm nichts gelernt habe usw." — Mitgeteilt von H. Nohl in den „Miscellen zu Fichtes Entwicklungsgeschichte und Biographie". Kantstudien Bd. 16, 1911. S. 373. So sehr wir selbstverständlich den pamphletischen Charakter dieser Broschüre in Betracht ziehen, so beweist sie uns, da sie von dieser Seite Fichtes Persönlichkeit herabzusetzen unternimmt, daß das Kraftmenschentum Fichtes vor allen anderen Äußerungen seines Wesens in die Erscheinung trat.

sitionsmenschen zu charakterisieren, hieße nicht nur oberflächlich, sondern auch höchst ungerecht urteilen.

Ein Verständnis kann sich nur erschließen, wenn wir auf den Aktivismus als letztes Prinzip seines Wesens rekapitulieren. Für Menschen von der Art Fichtes hat nichts Bestehendes Berechtigung aus Gründen seiner Existenz, sondern jeder Begriff wird gleichsam neu in ihnen erzeugt. Die Leistungen des Gedächtnises beispielsweise, von denen Fichtes Jugendgeschichte Ueberraschendes zu berichten weiß, lassen uns gewiß eine starke innere Verarbeitung und Neubildung dessen, was seine Sinne empfangen haben, annehmen. Die Pädagogik ist diesem Manne nicht eine private Angelegenheit des Erziehers, sondern eine allgemeine menschliche Frage. Die Bildung eines Menschen kann daher nie von außer her geschehen, sondern sie ist ein selbsteigenes Wachsen und Kräftigen von innen. Fichtes Psychologie ist eine „Aktivitätspsychologie“.[1]) Wie stark er sich der Kantischen Philosophie hingab, ist oben erwähnt, aber für seinen Tätigkeitswillen ist sie nur der Vorwurf zu einer ganz selbständigen, philosophischen Entwicklung. Sein Patriotismus hat eine Ursprünglichkeit, die diesem Begriff ein ganz neues Gepräge gegeben hat. Diese Beispiele mögen zum Beweise genügen, wie sein Aktivismus sich letztlich kundtut in einem ganz subjektiven eigengearteten Neuschöpfen aller praktischen Begriffe. Das wird auch die Abhandlung unseres speziellen Problems immer wieder in die Erscheinung treten lassen. Fichtes Tätigkeitsrichtung ist demnach nicht oppositionell, sie scheut nur nicht vor den Widerständen, sie bedient sich ihrer, um in der Auseinandersetzung mit ihnen zur Klarheit zu gelangen. Die Tendenz seines Aktivismus ist nicht kritisch-zersetzend, sondern kritisch-aufbauend.[2])

2.

Die Herausarbeitung der Grundstruktur der Fichteschen Persönlichkeit läßt sie als subjektivistisch, als solipsistisch erscheinen. Abgerundet wird das Bild erst, wenn wir auch die kollektiven Mächte, deren Strahlen sich in ihm brechen, wenigstens in Kürze aufweisen. Sie bewirken die Bildungserlebnisse in ihm. In einer solchen Wirkung aber handelt es sich nicht um reine Rezeptivität, gerade in einer Persönlichkeit wie Fichte

---

1) Bergmann, Fichte, der Erzieher zum Deutschtum. Leipzig 1915. S. 257.

2) J. H. Fichte teilt in der Biographie seines Vaters mit, daß Hufeland einmal geäußert habe, „daß Überkraft (Hypersthenie) in einem Grade, wie er sie selten beobachtet habe, der Grundcharakter Fichtes gewesen sei“. I. 426. In Forbergs „Fragmente aus meinen Papieren“ (Jena 1796), mitgeteilt von J. H. Fichte, I. 218 ff., wird ebenfalls Fichte nach dieser Richtung hin charakterisiert. Ich hebe vor allem zum Beweise dafür, daß der Aktivismus Fichtes in einem selbstschöpferischen Hervorbringen der praktischen Begriffe besteht, den Satz heraus: „Fichte hört man gehen und graben und suchen nach Wahrheit. In rohen Massen bringt er sie aus der Tiefe mit und wirft sie von sich. Er sagt nicht was er tun will, er tuts.“ Vgl. auch Zeller, J. G. Fichte als Politiker, Hist. Zeitschr. Bd. IV. S. 3. Wenn Kuno Fischer Fichtes Kraftmenschentum aus „Herrschsucht und Eitelkeit“ ableitet, so hat unsere Darstellung oben einen psychologischen Gegenbeweis erbracht. Bergmann lehnt K. Fischers Erklärung mit dem Satz ab: „Fichtes Machtmenschentum hat nichts Gewolltes, Absichtliches, es ist durch und durch naiv, wie der ganze Fichte.“ Bergmann, Fichte, der Erzieher zum Deutschtum. S. 19.

nehmen alle von außen kommenden Kräfte eigene Gestalt an, regen zur höchsten Spontaneität an.[1])

Die Frage nach dem philosophischen Charakter des Fichteschen Zeitalters hat uns bereits beschäftigt. Es zeigte eine tiefgehende und weittragende Problematik, wie sie wenigen Epochen der Geistesgeschichte eigen ist. Trotz der gewaltigen Synthese, die Kants Philosophie gegenüber den einzelnen Philosophemen darstellte, kam die philosophische Bewegung nicht zur Ruhe. Oder hatte nicht gerade Kant dem forschenden Geiste so viele offene Fragen vorgelegt, namentlich auf dem Gebiete der praktischen Philosophie? Infolge der eminent praktischen Richtung der Philosophie war das öffentliche Leben stark in den Fluß der Entwicklung gezogen. Der Absolutismus fand eine Wendung durch Preußens großen König, von dessen Zeitalter Dilthey[2]) sagt: „Es ist ein Anblick ohnegleichen in der Geschichte, wie jetzt in diesem preußischen Staat ales begeistert zusammenarbeitet, König, Beamte, Prediger, Lehrer und Schriftsteller, an de meinen gemeinsamen Ziel: Das Volk zu erziehen, indem man es aufklärt." Die Revolution in Frankreich, der Unabhängigkeitskrieg der Nordamerikaner, die wirtschaftliche Entwicklung Englands, die innerpolitischen Reformen der Donaumoarchie, in alledem ist das Ziel auf den freien Bürger gerichtet. An Stelle des absolutistischen Staates beginnt sich der Bürgerstaat zu bilden. Auf wirtschaftlichem Gebiete hat der Merkantilismus seinen Bankerott eingestehen müssen. Von England aus wird das Freihandelssystem proklamiert, von Süddeutschland und Dänemark aus der Physiokratismus. Rousseau, der „Newton der moralischen Welt", hat für die Forderung gleicher politischer Rechte den populären Ton gefunden.. Nicht minder wirkungsvoll ist sein Ruf nach einer natürlichen Erziehung, und Pestalozzi lehrt in Wort und Tat als Heilmittel für die trostlosen familiären und bürgerlichen Verhältnisse eine gesunde Haus- und Schulpädagogik. Die Dichtkunst stellt sich in den Dienst der Libertät. Die Klassik schafft einen neuen Menschentypus; die Romantik füllt den Begriff des Volkes mit neuem Inhalt.

Neben der lebhaften Bewegung des Liberalismus verläuft eine konservative Tendenz. Der Nachfolger Friedrichs des Großen ist ein haltloser Regent, dessen Regierungszeit Schneider[3]) charakterisiert: „Vielregiererei, Zerfahrenheit in der Verwaltung, Tyrannei, Verschwendungssucht an den Höfen, Bevorrechtung des Adels, Nepotismus, Ämterhandel, Willkür und Unterordnung im Geschäftsgange, geringer Rechtsschutz, Druck der ländlichen Bevölkerung durch Feudallasten, Mangel eines kräftigen und selbständigen Gewerbestandes, Mangel an Gemeingeist, Unsicherheit der Existenz, Anhäufung des Wohlstandes an einzelnen Punkten und Bedrückungen der Arbeiter, besonders Mangel an nationaler innerer und äußerer Polttik." Mag diese Worthäufung

---

[1]) Vgl. Litt, Individuum und Gemeinschaft. S. 79. „Wenn die Theorie, die in dem genialen Werk den Reflex des „M i l i e u s" sehen will, ein Körnlein Wahrheit enthält, so ist das in dem Ineinanderfluten einer erregten Kollektivität und einer schöpferischen Individualität begründet: nur daß jene eben, den Irrtum aller kollektivistischen Theorien teilend, eine reine Rezeptivität sehen will, wo höchste Spontaneität waltet."

[2]) Dilthey, Studien zur Geschichte des deutschen Geistes. (Diltheys gesammelte Werke. Bd. III.) S. 135.

[3]) Schneider, J. G. Fichte als Sozialpolitiker. Diss. Halle/S. 1894. S. 3.

immerhin einer bestimmten Tendenz entsprechen, so ist die Kritik Kants am preußischen Staat im letzten Jahrzehnt des 18. Jahrhunderts doch einer ähnlichen Einstellung entsprungen. Köster [1]) äußert sich darüber: „Man glaubt gemeiniglich, das Zeitalter Kants mit Erscheinungen wie Friedrich II., Lessing, Herder usw. genügend charakterisieren zu können. Wir vergessen, daß zum mindesten Kant selber sein Zeitalter aus total anderen Gesichtswinkeln sehen mußte und sah." Im weiteren Verlauf schildert Köster Preußen als den Staat der Orthodoxie, der Intoleranz, der ost- und westelbischen Erbuntertänigkeit. Wenn schon einer „Ergebenheitsnatur" wie Kant der preußische Staat unter „diesem Gesichtspunkte erscheinen mußte", wieviel mehr einer solch aktiven Natur wie Fichte. Auch Dilthey [2]), der den Preußengeist der nachfriederizianischen Zeit rühmt, weil er lebendig genug war, sich in den Freiheitskriegen als aufopferungsvoller Vaterlandswille zu bewähren, kann sich der abfälligen Urteile über die unfreien Zustände nicht enthalten und bezeichnet es beispielsweise als „den kläglichsten Beweis höfiger Unterwürfigkeit der Beamten Gottes, daß sie den Doppelehen Friedrich Wilhelms II. ihren Segen gaben". Namentlich das Wöllnersche Edikt war der Ausdruck der politischen Unfreiheit und erregte tiefste Empörung aller frei denkenden und vaterlandsliebenden Männer. Daß Fichte stärksten Anteil an diesen politischen Zeitbewegungen nahm, beweist ein Fragment, das sich in seinem Nachlaß gefunden hat, „Zuruf an die Bewohner der preußischen Staaten, veranlaßt durch die freimütigen Betrachtungen und ehrerbietigen Vorstellungen über die neuen Anordnungen in geistlichen Sachen", das sich gegen jene Beschränkung der Glaubens- und Denkfreiheit richtet. [3])

Es kann hier unentschieden bleiben, wieweit eine optimistische und wieweit eine pessimistische Auffassung jenes Zeitalters zu Recht besteht. Angesichts unseres Zweckes legen wir auf die Konstatierung einer ausgeprägten Problematik das Gewicht. Eine Unsumme von praktischen Lebensfragen drängt in den Vordergrund und verlangt von jedem Einzelnen eine tätige Stellungnahme. Besonders aber in einer Persönlichkeit wie Fichte muß eine solche Zeitgärung eine starke Gedankenbewegung anregen; sein ursprünglicher Aktivismus erfährt durch sie eine ungeheure Steigerung.

3.

Gerade darin, daß Fichtes erkenntniskritische Schriften ein ausgesprochen aktivistisches Gepräge tragen, liegt das Hauptargument, daß der Aktivismus das Grundmotiv seines Wesens ist. Wenn die Erkenntniskritik Kants durch die Lehre vom „Primat der praktischen Vernunft" in eine dienende Stellung zur Ethik (zum praktischen Handeln) gesetzt wird, so daß Köster [4]) gar den Satz ausspricht: „Die Bemühungen um die Begründung der Ethik haben den Kritizismus hervorgebracht", so trägt Fichtes Erkenntnislehre doch in ganz anderer Weise den Stempel der Aktivismus. Bei beiden Philosophen geht die

---

[1]) Köster, Der junge Kant im Kampf um die Geschichte. S. 13.

[2]) Dilthey, Studien etc.... S. 147.

[3]) Vgl. Fröhlich, Fichtes Reden an die deutsche Nation. Eine Untersuchung ihrer Entstehungsgeschichte. Berlin 1907. S. 14.

[4]) Köster, Der junge Kant. S. 10.

Bestimmung des Denkens auf das Handeln, aber in Fichtes Philosophie hat dieser Grundsatz eine viel markantere Bedeutung. Unermüdlich betont Fichte, „daß wir nicht handeln, weil wir erkennen, sondern daß wir erkennen, weil wir zu handeln bestimmt sind“.[1]) Windelband kennzeichnet den Fortschritt Fichtes gegenüber Kant dahin, daß er den „Primat der praktischen Vernunft“ in seiner ganzen, auch erkenntnistheoretischen Bedeutung erfaßt hat.[2]) Aber ist das Denken selbst ein solches Aktivsein, ist es nicht auch etwa eine geruhige Kontemplation? Hier tritt das Grundmotiv Fichtes am schärfsten hervor. Denken ist für ihn nur wissenschaftliches Denken, und wissenschaftliches Denken ist selbständiges, schöpferisches Denken.[3]) Das gilt es zu deuten.

Der zentrale Begriff in Fichtes Erkenntnislehre ist der des „reinen Ich“. Von den Kontroversen, welches der spezielle Inhalt dieses Begriffes ist, insbesondere, welche Wandlung er in Fichtes Philosophie durchgemacht hat, dürfen wir hier absehen.[4]) Das aber ist unumstößlich, daß das „Ich“ das Ursprüngliche bedeutet. Als solches kann es keine Tatsache sein, weil diese bewiesen werden müßte. Es ist vielmehr eine „Tathandlung“ (der Pleonasmus ist recht bezeichnend), ein Sichselbstsetzen, ein Tun, ein Handeln, also etwas, das keines Beweises bedarf. Auf diese erste Tat des menschlichen Geistes gründen sich alle weiteren Sätze der theoretischen und moralischen Gewißheit; das „Ich“ ist daher mehr als ein Wahres im gewöhnlichen Sinne, es hat den Charakter der „Überzeugung“. „Ich bin meine Überzeugung, d. h. ich bin dasjenige in mir, was sich Rechenschaft von sich selbst gibt, mein Sein ist mein Wissen.“[5]) Wir legen hier auf den moralischen Inhalt des Begriffes „Überzeugung“ nicht wie Medicus das Hauptgewicht, sondern heben vielmehr das aktivistische Moment als entscheidend hervor.[6]) Das „Ich“,

[1]) „Bestimmung des Menschen“ S. W. II. 263. Entsprechend heißt es in einem Brief an seine Braut: „Ich habe zu einem Gelehrten von métier so wenig Geschick als möglich. Ich will nicht bloß denken: ich will handeln: ich mag am wenigsten über des Kaisers Bart denken.“ Leben und litt. Briefwechsel I. 56. In einem Brief an Jacobi (ebd. I 176) verbreitet er sich ausführlich über den Gedanken, daß das Denken dem Handeln nachstehe. „Wozu ist denn nun der spekulative Gesichtspunkt und mit ihm die ganze Philosophie, wenn sie nicht fürs Leben ist?“ Derartige Zitate lassen sich häufen.

[2]) Windelband, Geschichte der neueren Philosophie. S. 210. Ebenso Zeller, J. G. Fichte als Sozialpolitiker, Historische Zeitschr. Bd. 4, S. 3: „Das Theoretische und das Praktische war ihm in seinem tiefsten Grunde ein und dasselbe, und er wußte sich keinen Fortschritt nach der einen Seite ohne den entsprechenden auf der anderen zu denken.“

[3]) Vgl. H. Scholz, Fichte als Erzieher. Kantstudien Bd. 19, S. 164.

[4]) Vgl. Lask, Fichtes Idealismus und die Geschichte. Tübingen 1914. S. 110.

[5]) Medicus, Dreizehn Vorlesungen. Berlin 1905. S. 76 f.

[6]) An dieser Stelle wird deutlich, daß die Erkenntnislehre nicht ohne weiteres mit der Sittenlehre identisch gesetzt werden darf, daß also die ethische Tendenz nicht als allgemeingültiges Prinzip der gesamten Fichteschen Philosophie angesprochen werden kann. Als treffendster Beleg dafür aber sei eine Briefstelle an Jacobi angeführt: (I 178) „Dasselbe wird auch beweisen, daß Sie in mehreren Ihrer Äußerungen eine zu enge Ansicht von meiner, ja aller Sittenlehre genommen. Sittenlehre kann eben nicht anders ausfallen, als sie bei Kant und mir ausgefallen ist; aber die Sittenlehre selbst ist etwas sehr Beschränktes und Untergeordnetes, anders habe ich es nie genommen.“

so lautet der zweite Grundsatz, schafft sich ein Gegenüber, setzt sich ein „Nichtich". Mit dieser Tätigkeit stellt es sich eine unendliche Aufgabe, nämlich das „Nichtich" zu überwinden.[1] Das „Nichtich" ist kein Sein, sondern es unterscheidet sich in seinem Gehalt vom „reinen Ich" insofern, als es einem Etwas, einem „Ich" entgegengestellt ist; es ist also wiederum ein dynamisches Verhältnis zwischen „Ich" und „Nichtich". „Ich" und „Nichtich" stellen nach dem dritten Grundsatz der Wissenschaftslehre keine polaren Wesenheiten ar, vielmehr wirken sie ständig korrelativ aufeinander. Das eine wie das andere erweitert seine Sphäre, bis das „Ich" in sich selbst zurückkehrt: das „Ich" ist demnach auch die causa finalis.[2] Unschwer sehen wir das dialektische Schema Hegels in den drei Fundamentalsätzen der Fichteschen Wissenschaftslehre vorgebildet, aber mit ungleich stärkerer Bezugnahme auf menschliches Denken. „Ago ut intellegam", so bezeichnet Herbst[3]) treffend das Prinzip der Wissenschaftslehre. Diese Philosophie ist unmittelbar aus dem Urerlebnis ihres Schöpfers entquollen, ihr oft dunkler Begriffsapparat ist aus dem „pulsierenden Leben" gewonnen und muß auch, soll sie Inhalt haben, auf das Leben wieder bezogen werden. Wenn irgend ein Werk der getreue Spiegel der Seele seines Meisters ist, so ist es die Wissenschaftslehre; ihr Motto besteht zu Recht: „Was für eine Philosophie man habe, hängt davon ab, was für ein Mensch man sei."

4.

In einem so gearteten Denksystem hat weder ein epikuräisches, noch ein stoisches Lebensideal Raum. Beide sind nicht auf den sittlichen Enthusiasmus eingestellt, von dem Fichte beseelt ist. Aber auch die Glückseligkeit als letzter Lebenszweck entspricht nicht dieser Denkweise; sie bedeutet zu sehr einen ruhigen Besitz. Deshalb ersetzt Fichte die Glückseligkeit durch die Glückwürdigkeit. Darin ist eine ewige Aufgabe des Individuums, wie der gesamten Menschheit eingeschlossen; in diesem Begriff kommt das spezifisch Menschliche zu seinem Recht: die Freiheit des Willens. „Der Wille ist das absolut schöpferische Prinzip der wahren Welt: diese seine Produkte und Effekte. Dieser hat seinen gegebenen Inhalt, sein anzustrebendes Ziel im Sittengesetz: in diesem liegen die Effekte vorgebildet."[4] „Der Mensch soll nicht, weil er kann, sondern er kann, weil er soll." Vermöge dieser Natur ist der Menschheit ihr Geschick selbst in die Hand gegeben, sie vermag aus sich zu machen, was sie will. Zu einem solchen Fehlschuß führt bezeichnenderweise Fichtes Ethik. Es bedarf keiner Worte, daß dieser Schluß faktisch zu Unrecht besteht, aber der Satz drückt das prinzipielle Agens aus, das die praktische Leitidee im menschlichen

---

[1]) Falckenberg, Geschichte der neueren Philosophie (Leipzig 1913), S. 399, charakterisiert die Aufgabe folgendermaßen: „Das theoretische Ich setzt einen Gegenstand, damit das praktische einen Widerstand habe. So vermittelt das praktische Ich zwischen dem absoluten und dem theoretischen."

[2]) Auf Einzelheiten ist hier verzichtet, namentlich über den Begriff der Teilbarkeit (Quantitätsfähigkeit), siehe Medicus, 13 Vorlesungen S. 84—85.

[3]) Herbst, J. G. Fichtes Geschichtsphilosophie nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre. Diss. Erlangen 1913. S. 23.

[4]) S. W. VI, S. 441.

Handeln bilden soll. Illustriert mag dieser Gedanke werden durch die Darstellung, die Fichte dem Machtmenschen Machiavelli widmet. Der Vertreter des konsequenten Absolutismus ist für ihn, rein menschlich betrachtet, ein realer Typus des unbeirrt handelnden Menschen, zeigt also mit seinem Grundgefühl eine starke Verwandtschaft. Es darf freilich nicht verkannt werden, wie leicht ein solches Prinzip ins Gewaltsame, Verkrampfte gerät, eine Gefahr, der auch Fichte nicht entronnen ist.[1])

Wenn wir auf diese Weise die aktivistische Grundtendenz der Sittenlehre erkannt haben, so beschränken wir uns — zumal die Behandlung unseres Problems in den nächsten Kapiteln speziell darauf eingeht — auf eine kurze Charakterisierung der moralischen bzw. geschichtsphilosophischen Begriffe.

Dem Wirken des Menschen steht, logisch getrachtet, das Moralgesetz gegenüber, aber wiederum nicht als Sein, sondern als eine distributive Kraft, als ordo ordinans. Der religiöse Wert des Menschen liegt nach Fichte nicht im Erkennen, sondern im Handeln. Religiöses Tun ist in seiner ersten Periode identisch mit sittlichem Tun; in seiner letzten, johanneischen Epoche erhält es einen spezifisch christlichen Charakter. Der Staat ist ein lebensvolles tätiges Ganze. „Das schicklichste Bild, um den Begriff des Staatsganzen zu erläutern, ist das eines organisierten Naturproduktes.“ [2]) Der Staat ist nach Fichtes erster Auffassung der Verfechter der Grundrechte seiner Bürger, nach der späteren vor allem der Erzieher. Die Stände im Staat bilden nicht jeder eine besondere Spezies, sondern sie nehmen tätige Stellungen ein im staatlichen Entwicklungsprozeß. Das Eigentum der einzelnen ist nicht der tote Besitz, sondern die „Tätigkeitssonderung“. Die Universität gilt Fichte als eine Stätte der Menschheitsreform usw.

Wir dürfen den Beweis hier abbrechen, führen uns diese Gedanken doch unmittelbar auf die Deduktion der Begriffe Individuum und Gemeinschaft. Die Grundtendenz Fichtes, sein Aktivismus, muß aber gerade bei dem Problem „Individuum und Gemeinschaft“ stark hervortreten, kristallisiert sich doch um diese Frage das ganze praktische Leben.

---

[1]) An Ibsens „Brand“ sei hier erinnert, dessen „Alles oder Nichts“ auch ganz Fichtisch klingt. Deutlich wird auch in diesem Drama die weltferne Überspannung des Prinzips, das die Menschen schließlich zerbricht, und das dann einem milderen Lebensprinzip Platz macht: Gott ist Deus caritatis. (Eine prächtige Parallele zu Fichtes eigener Entwicklung!)

[2]) Siehe Seite 9.

Fichtes Deduktion des Begriffes „Individuum".

1.

Eduard Zeller [1]) nennt die Erstlingswerke Fichtes aus dem Jahre 1793 — „Zurückforderung der Denkfreiheit . . ." und „Beiträge zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution" — Gelegenheitsschriften, „durch welche noch etwas von dem Geist, in dem Schiller zwölf Jahre zuvor seine „Räuber" geschrieben hatte, etwas von dem Tone französischer Conventsreden gehe". Ihr Inhalt sei „die Forderung und Verteidigung politischer Reformen". Dementsprechend hebt er in der kurzen Charakterisierung der beiden Schriften namentlich die Züge hervor, die den Stempel des Zeitbedingten und einer krassen, oft unreifen Subjektivität tragen, die daher einer ernsthaften Kritik nicht standhalten.

Hielscher [2]) mißt den beiden Frühschriften eine größere Bedeutung bei; auch sie gelten ihm als Zeugnisse der besonderen Art Fichtescher Philosophie, als Entwürfe, in denen die Grundzüge seines Denksystems vorgebildet sind. Zu diesem Urteil gelangt er, weil er nicht so sehr auf eine kritische Analyse bedacht ist, als vielmehr den Geist zu verstehen trachtet, wie er sich als Träger des Ganzen dokumentiert. So erscheinen Hielscher die „Beiträge" in dreifacher Hinsicht wertvoll: Der starken Betonung des Kulturzweckes liegt schon hier die Idee der sittlichen Freiheit zugrunde; die Zeitereignisse werden begriffen aus der wesenhaften Struktur der menschlichen Gesellschaft heraus; das Verstehen des geschichtlichen und staatlichen Lebens schließt die Notwendigkeit ein, den Menschen in seiner Persönlichkeit zu erfassen.

Uns interessiert an dieser Stelle der letzte Gedanke, dem wir unter der Bedingung zustimmen, daß der Begriff „Persönlichkeit" nicht in streng philosophischer Bedeutung genommen wird, sondern schlechthin im Sinne der „Individualität"; denn der Individualitätsbegriff in der ersten philosophischen Epoche Fichtes ermangelt noch vollends des Attributes einer harmonischen Geschlossenheit und eines objektiven Wertgehaltes. Befangen von den Grundlehren des Naturrechtes behandelt Fichte die Ansprüche des Individuums durchgängig dogmatisch, und nur gelegentlich, zusammenhanglos, unternimmt er es, die Forderungen in dem moralischen Wesen des Menschen zu fundieren. In

---

[1]) Eduard Zeller, J. G. Fichte als Politiker. Historische Zeitschr. Bd. IV. S. 10.
[2]) Hielscher, Fichtes Denksystem. Berlin.

solchen Ansätzen einer objektiven Erfassung der intelligiblen Natur des Individuums erblicken wir in der Tat eine Vorbildung seines künftigen Systems.

Die „Zurückforderung der Denkfreiheit" operiert mit den Begriffen „unveränderliche" und „veräußerliche" Rechte der Menschen. Der Ausdruck „unveräußerliche Rechte" ist der Sammelname für die jedem Individuum in gleicher Weise zuzuerkennenden Ansprüche auf Grund seines Menschseins, auf die also auch kein Individuum Verzicht leisten kann. Von solcher Art ist das Recht des freien Denkens und der freien Gedankenvermittlung. An diese Terminologie anschließend sprechen die „Beiträge" von den Urrechten des Menschen, die auf zwei Klassen zurückgeführt werden: „Rechte der unveränderlichen Geistigkeit" und „Rechte der veränderlichen Sinnlichkeit".[1]) Die „unveränderliche Geistigkeit" wird mit dem reinen Ich insofern identifiziert, als in ihm das Moralprinzip, „die Pflicht zu wollen", die konstante Wesensbestimmung darstellt. Durch das Sittengesetz ist jedem Menschen eine unabänderliche Form aufgedrückt; „mein Ich ist in dieser Rücksicht gar keiner Modifikation fähig".[2]) Damit ist freilich nur ein Teil der individuellen Bestimmung umgrenzt, nur das regulative Prinzip im empirischen Dasein aufgezeigt. Alles im Menschen, „was nicht selbst dieses reine Ich ist", zählt Fichte der Kategorie der veränderlichen Sinnlichkeit bei: Beide Kreise schließen sich nicht aus, vielmehr macht sich das Urrecht der unveränderlichen Geistigkeit darin geltend, daß es „das veränderliche Ich in mir zu jener gegebenen Form des reinen Ich durch allmähliche Bearbeitung desselben bildet". So wird sich das jedweden Einflüssen unterworfene sinnliche Wesen des Menschen sukzessiv der Form seiner unveränderlichen Geistigkeit angleichen oder, wie Fichte sich späterhin ausdrückt: „Der höchste Trieb im Menschen ist der Trieb nach Identität, nach vollkommener Übereinstimmung mit sich selbst."[3]) Die Unterscheidung der „unveräußerlichen" und „veräußerlichen" Rechte, an der die „Zurückforderung der Denkfreiheit" festhielt, ist hier durch eine weitausgreifende Synthese aufgehoben. Damit ist aber das Grundschema der menschlichen Individualität entworfen, das in allen Phasen der Wissenschaftslehre in immer neuen Formulierungen wiederkehrt.

Wir dürfen daher als Gewinn aus dieser ersten Betrachtung folgendes herausstellen: die Entwicklung des Individualitätsbegriffes ist in den beiden politischen Erstlingswerken angebahnt. Der Mensch ist ein Glied der geistigen, insonderheit der moralischen Welt, andererseits aber vermöge seiner Sinnlichkeit ein Naturwesen. Seine sinnliche, naturhafte Bindung ist indes nicht wesenhaft, hat vielmehr die Bestimmung, sich aufzulösen im reinen Ich. Die Ableitung des Individualitätsbegriffes ist auf deduktivem Wege erfolgt und zwar aus den Bedingungen des Rechts- und Sittengesetzes. Beide Prinzipien, von denen

---

[1]) S. W. IV. 170.

[2]) S. W. IV. 171 ff.

[3]) S. W. IV. 304. Denselben Gedanken spricht Fichte im „Naturrecht" aus: „Das Urrecht ist das absolute Recht der Person, in der Sinnenwelt nur Ursache zu sein." S. W. III. 113.

aus Fichte in der Folgezeit zu einer bewußten Klärung des Individualitätsbegriffes vorschreitet, klingen hier nur an, namentlich hat noch keine Scheidung zwischen ihnen stattgefunden. Rechtliche und moralische Motive sind es, die den Menschen aus sich heraus zu einem selbständigen Wesen sich bilden lassen, weil die Bestimmung des Menschen weder im eudämonistischen noch kontemplativen Ideal liegt, sondern in der Schaffung und Erfüllung einer Tätigkeitssphäre.

Diese Gedankengänge erheischen eine Weiterführung, wie sie denn tatsächlich die nachfolgenden Schriften bringen. Dem naheliegenden Irrtum, daß das „Ich" mit dem Individuum gleichzusetzen ist, begegnet Fichte ausführlich in der W. L. von 1797. Das Setzen des Ich ist eine Tathandlung, die an sich evident ist. Von der Ichheit kann nur gesprochen werden, insofern sie als Tätiges einer Objektivität entgegengestellt ist. Das Setzen sowohl des Ich als auch des Nichtich ist also absolut, beide Begriffe haben rein thetischen Charakter. Verbindet sich aber die Ichheit mit dem empirischen Ich, so entsteht ein synthetischer Begriff, der Begriff des Individuums. Der grundlegende Unterschied liegt also darin, daß der Begriff des Ich durch eine absolute Thesis, der des Individuums durch eine Synthesis entsteht. Die Unterscheidung erachten wir so wichtig, daß Fichte selbst zu ihr sprechen mag: „Ichheit und Individualität sind sehr verschiedene Begriffe, und die Zusammensetzung im letzteren läßt sich sehr deutlich bemerken. Durch den ersteren setzen wir uns allem, was außer uns ist, nicht nur Personen außer uns, entgegen; und wir befassen unter ihm nicht nur unsere bestimmte Persönlichkeit, sondern unsere Geistigkeit überhaupt."[1]) „Der Begriff des Ich im Gegensatz zu dem des Du, also als Begriff des Individuums, ist die Synthesis des Ich mit sich selbst."[2])

Mehr positiven Gehalt hat die Deduktion des Individualitätsbegriffes im „Naturrecht" von 1796, eine Deduktion, auf die zumeist bei der Frage der Fichteschen Individualitätsauffassung zurückgegriffen wird und die uns zudem aus dem Grunde bedeutsam erscheint, als sie das Tätigkeitsmerkmal des Begriffes Individuum besonders deutlich werden läßt. Außerdem werden an dieser Stelle die in den ersten politischen Schriften teils nur formulierten, teils intuitiv erfaßten Wesensbestimmungen des Individuums zum Gegenstand einer systematischen Untersuchung gemacht.

Jedes Vernunftwesen muß sich vermöge des ihm innewohnenden Moralgesetzes eine freie Tätigkeit zuschreiben, wodurch es sich selbst eine ihm ausschließlich zugehörende Freiheitssphäre setzt. Dadurch ist zugleich die Existenz eines Oppositionellen ausgedrückt, das aber nicht nur logisch, sondern auch real bestehen muß, soll das Freiheitsbewußtsein des Menschen einen Sinn haben. Demnach muß jedes vernünftige Wesen eine Sinnenwelt außer sich setzen, der es ebenso wie sich selbst eine freie Wirksamkeit zuzuerkennen genötigt ist; mit anderen Worten, es muß außer sich andere endliche

---

[1]) S. W. I. 504.
[2]) S. W. I. 502.

Vernunftwesen annehmen. Aus der Reflexion auf sich selbst kommt demnach der Mensch zur Gewißheit, daß außer ihm vernünftige Wesen existieren. Die wechselseitige Anerkenntnis des Daseins der Individuen gibt sich — und das ist bezeichnend für Fichte — im Handeln kund. „Nur Handeln ist ein solches gemeingültiges Anerkennen."[1]) „Nur durch Handlungen kommen vernünftige Wesen in Wechselwirkung."[2]) Unsere eigene Wirksamkeit bestätigt also, daß die Ableitung des Individualitätsbegriffes aus der Reflexion des Bewußtseins auf sich selbst zurecht besteht. Das ist nicht so zu verstehen, daß wir die Überzeugung von dem Vorhandensein vernunftbegabter Einzelwesen ursprünglich aus der Reflexion gewinnen, und daß diese nachträglich durch die Möglichkeit unseres Handelns gestützt wird, vielmehr entspringt erst jene Reflexion aus der auf das Tätigsein angelegten Natur des Menschen. Das aktivistische Moment also ist das grundlegende Prinzip, wodurch wir der Existenz einer menschlichen Individuenwelt inne werden. Diese Gedankengänge sind recht eigentlich aus der Naturrechtsphilosophie geschöpft: Rechtsnormen setzen die Existenz von individuellen, vernünftigen Wesen voraus, ihr Dasein ist also vorerst nur ein Postulat. Indes führt Fichte den Gedankengang weiter. Ist der Tätigkeitswille das wesenhafte Moment des Menschen, so muß eine Möglichkeit vorhanden sein, damit er auch in die Erscheinung treten kann. Diese Willenserscheinung ist der menschliche Leib. Er setzt die Eindrücke von außen, die er empfindet, d. h. nachbildet, in eine Handlung des Willens um. Deshalb muß er ein artikuliertes Ganzes, ein Organismus sein. Weil der Leib organisiert ist, vermag der freie Wille durch ihn auf die Natur einzuwirken.

So sind im Menschen zwei Sphären eingeschlossen, eine geistige und eine sinnliche; sein Wesen wird gebildet von einem idealen und einem sinnlichen Charakter. Der ideale Charakter ist durch das Moralprinzip eindeutig bestimmt, der sinnliche entbehrt in dieser Schrift Fichtes, was offenbar mit ihrer Tendenz zusammenhängt, noch sehr der näheren Determinationen. Das Individuum wird lediglich als Bedingung der Rechtsprinzipien gefordert, eine Beachtungsweise, die Fichte als die praktische bezeichnet.[3]) Der Wert der individuellen Besonderung findet in diesem Zusammenhange keinen Raum. Dadurch erklärt es sich auch, daß in dieser Schrift die Deduktion des Individualitätsbegriffes im Grunde stark dogmatischen Charakter trägt.

---

[1]) S. W. III. 47. [2]) S. W. III. 5.

[3]) In einem Brief an Jacobi (30. 8. 1795), Leben und Briefwechsel II. 166, faßt Fichte diese Gedanken kurz zusammen, indem er vor allem auch den Begriff „praktisch" erläutert: „Ein endliches Wesen läßt sich durch die Deduktion dartun, kann sich nur als Sinnenwesen in einer Sphäre von Sinnenwesen denken, auf deren einen Teil (die nicht anfangen können) es Kausalität hat, mit deren anderem Teile (auf die es den Begriff des Subjekts überträgt) es in Wechselwirkung steht: und insofern heißt es Individuum. (Die Bedingungen der Individualität heißen Rechte.) So gewiß es sich als Individuum setzt, so gewiß setzt es eine solche Sphäre; denn beides sind Wechselbegriffe. Sowie wir uns als Individuum betrachten, und so betrachten wir uns immer im Leben, nur nicht im Philosophieren und Dichten, stehen wir auf diesem Reflexionsstandpunkte, den ich den praktischen nenne."

Die Konzeption der „Sittenlehre" von 1798 stimmt nicht nur mit der des „Naturrechts" in der grundsätzlichen Einstellung überein, sondern auch die Deduktion des Individualitätsbegriffes ist in beiden Schriften eine ähnliche. In streng deduktiver Form geht Fichte wiederum von dem Begriff des reinen Ich im Menschen aus. Während aber im „Naturrecht" das Ich als Selbstbewußtsein, aus dem das Rechtsbewußtsein entspringt, gefaßt ist, gilt es hier als das moralische Prinzip. „Die Entstehung eines Individuums ist ein besonderes und durchaus bestimmtes Dekret des sittlichen Gesetzes überhaupt, welches erst durch seine Dekrete an alle Individuen sich vollkommen ausspricht." [1]) Mit der Formulierung des Moralprinzips beginnt darum die „Sittenlehre": „Ich finde mich selbst als nur wollend." [2]) Der Satz hat uneingeschränkte Geltung, so daß zwar dem menschlichen Willen im praktischen Leben Widerstände und zeitweiliges Unvermögen entgegenstehen, aber grundsätzlich ihm keine Schranken gesetzt sind; mit anderen Worten: Mit dem Moralprinzip ist die Freiheit des Willens proklamiert. Um in die Erscheinung zu treten, muß der Wille sich in Handlungen umsetzen, wie es tatsächlich nicht möglich ist, sich die Freiheit des Willens vorzustellen, ohne reale Handlungen hinzuzudenken. „Das Vernunftwesen kann sich kein Vermögen der Freiheit zuschreiben, ohne mehrere wirkliche und bestimmte Handlungen, als durch seine Freiheit möglich, zu denken." [3]) Handlungen aber finden nur statt durch die individuelle Form; [4]) ein artikulierter Körper ist daher notwendig, damit das Sittengesetz realisiert werde. Mit diesem Gedanken ist angedeutet, daß Fichte über die rein formalen Bestimmungen der Kantschen Moralität hinausgeht. In der Tat setzt er sich in der „Sittenlehre" angelegentlichst mit Kants Auffassung auseinander. [5])

Gleich Kant unterscheidet Fichte ein „höheres" und ein „niederes Begehrungsvermögen" oder den reinen und den Naturtrieb. Kant, der sich nur an die apriorische Natur des Menschen wendet, stellt lediglich den reinen Trieb in seinen Gesichtskreis, und „so gelangt er bloß zu einer Metaphysik der Sitten, welche formal und leer ist". Eine „reelle Sittenlehre" aber entsteht durch „synthetische Vereinigung des höheren mit dem niederen Begehrungsvermögen". Damit rückt Fichte der objektiven Wirklichkeit um ein Bedeutendes näher. Indes einen tiefbegründeten Zusammenhang zwischen den beiden Trieben scheint Fichte an dieser Stelle nicht gesehen zu haben, denn er bemüht sich, lediglich einen negativen Wert des sinnlichen Strebevermögens darzustellen. Der höhere Trieb, als reine Tätigkeit im Menschen, geht auf die Vernichtung der sinnlichen Regungen, so daß, zwar nie erreichbar, aber in steter Annäherung die absolute Unabhängigkeit von aller Natur, die Identität des reinen Ich mit sich selbst, eine in sich selbst zurückkehrende Tätigkeit — oder wie es sonst in immer neuen Wendungen von Fichte formuliert wird — der Endzweck alles Daseins ist. Das Vergessen der Individualität ist das ethische Lebensziel.

---

1) S. W. II. 644.
2) S. W. IV. 28.
3) S. W. IV. 79.
4) Vgl. S. W. X. 641.
5) S. W. IV. 130 u. 132 ff.

Wie das aber anzustreben ist? Durch kein anderes Mittel als wiederum durch bewußtes Handeln. „Es ist schon zur Genüge erinnert, daß diese Vergessenheit seiner selbst lediglich beim wirklichen Handeln in der Sinnenwelt stattfindet. Diejenigen, welche die Vollkommenheit in fromme Betrachtungen, in ein andächtiges Brüten über sich selbst setzen, und von daher die Vernichtung ihrer Individualität und ihr Zusammenfließen mit der Gottheit erwarten, irren gar sehr."[1]) Mit diesem Satz lehnt Fichte den Wert jeder Mystik ab; sie ist eine Geisteshaltung, die seinem innersten Wesen widerspricht. Es erhebt sich nun notwendigerweise die Frage, welcher letzte Zweck dem Handeln gesetzt ist. In der Beantwortung dieses Punktes geht Fichte bewußt über seine im „Naturrecht" vorgetragene Auffassung hinaus. Während dort die Tätigkeit des Individuums irgendwie auf sich selbst zurückwies, wird sie in der „Sittenlehre" ins Metaphysische gelenkt. Mit dieser veränderten Denkweise bahnt sich die zweite philosophische Periode Fichtes, die metaphysische, an. Doch bevor wir den Individualitätsbegriff dieser Epoche zum Gegenstand unserer Betrachtung machen, führen wir den Gedankengang aus der „Sittenlehre" zu Ende.

Das reine Ich im Menschen ist nur ein — wenn auch in sich vollkommener — Teil des absoluten Ich. Die versittlichende Arbeit des Menschen an sich selbst hat demnach nicht nur Wert für die Reinheit der eigenen Tätigkeit, sondern gewinnt weiterhin Bedeutung für die Realisierung der Vernunftherrschaft überhaupt. In diesem größeren Zusammenhange nehmen die Individuen die Rolle von Vermittlern ein. „Der Mensch ist Zweck, als Mittel die Vernunft zu realisieren. Dies ist der letzte Endzweck seines Daseins, dazu allein ist er da, und wenn dies nicht geschehen sollte, so brauchte er überhaupt nicht da zu sein."[1]) Auf den Einwurf, daß durch eine solche Auffassung der Eigenwert des Menschen gemindert würde, antwortet Fichte, daß gerade das Gegenteil der Fall sei: „Dadurch wird die Würde der Menschheit nicht herabgesetzt, sondern erhöht. Jedem allein wird vor seinem Selbstbewußtsein die Erreichung des Gesamtzweckes der Vernunft aufgetragen; die ganze Gemeine der vernünftigen Wesen wird von seiner Sorge und seiner Wirksamkeit abhängig, und er allein ist von nichts abhängig. Jeder wird Gott, soweit er es sein darf, d. h. mit Schonung der Freiheit aller Individuen."[2]) Die Individuen werden also im allgemeinen Kausalzusammenhange als Werkzeuge gewertet und erhalten ihre Bedeutung nicht aus der ihnen eigenen speziellen Weise des Daseins, sondern aus der Beziehung zu dem überweltlichen Prinzip.

Überschauen wir demnach kurz den Gedankengang der „Sittenlehre", so läßt sich sagen, daß auch hier das Individuum nur als Bedingung gefordert wird, aber nicht wie im „Naturrecht" aus praktischen Rechtsprinzipien, sondern aus dem Moralgesetz, welches über die individuelle Sphäre hinaus erweitert ist zur absoluten Vernunft. Durch diese Erweiterung wird die Bedeutung des Individuums modifiziert, es hat rein teleologischen Wert. Wenn ihm durch diese Stellung größere Würde verliehen wird, so tritt doch die Bewertung

[1]) S. W. IV. 256.
[2]) Ebd.

seines besonderen Daseins, also das, was gerade das Individuelle ausmacht, stark zurück. Den Menschentypus, den Fichte hier aufweist, können wir etwa als das allgemeine Individuum bezeichnen. In dieser Richtung liegt in der Tat vorerst die Weiterbildung des Individualitätsbegriffes, Fichte bewegt sich damit ganz in den Bahnen Platos und Kants.

2.

Der beherrschende Begriff dieser zweiten Periode ist nicht mehr der reine Trieb im Menschen; an seine Stelle treten das absolute Ich, die Allvernunft, das Universum. „Ich bin eine durch das Universum bestimmte Äußerung einer durch sich selbst bestimmten Naturkraft. Meine besonderen persönlichen Bestimmungen vermittelst ihrer Gründe einzusehen, ist unmöglich, denn ich kann in das Innere der Natur nicht eindringen: Aber ich werde mir derselben unmittelbar bewußt."[1]) Und noch eine weitere Entwicklung ist zu bemerken. Während in der ersten Epoche praktische und sittliche Lebensziele im Vordergrund standen, wird jetzt auf die theoretische Seite der Vernunft der Akzent gelegt, freilich immer in dem Sinne, daß es eben nur eine veränderte Perspektive ist, aus der das absolute Ich in seiner Wesenheit des Tätigen zu begreifen unternommen wird. Wie das Rechts- und Sittengesetz die Existenz von Individuen fordert, so auch das Gesetz der Erkenntnis. Eine Zerfällung der absoluten Vernunft ist notwendig, damit sich das allgemeine Wissen in der Form des besonderen, naturgebundenen Wissens im menschlichen Individuum ergreife. Ich darf also nicht sagen: Ich denke, sondern: Es denkt in mir. „Das die Welt anschauende Ich ist eins, und in der Person schaut nur das eine unteilbare Ich die Welt an: Das Individuum stellt nicht vor die Welt, sondern das eine Ich stellt sie vor."[1]) So bedarf die „bloße leere Form des Wissens" einer Bestimmtheit zur eigenen Verwirklichung, nämlich einer durchgängigen Individualisierung; es ist aber nicht eine besondere Bestimmtheit notwendig, wie denn Fichte in der W. L. von 1801 ausdrücklich hervorhebt: „Es gibt überall keine besondere Bestimmtheit."

Ein Weltbild, wie es sich hier vor Fichte auftut, zeigt Helligkeit und Dunkel in gleichem Maße. Der Philosoph will den Urgrund des Lebens und der Welt erfassen und ringt mit sich wie ein Faust. In der Tat mutet seine Schrift „Die Bestimmung des Menschen" vom Jahre 1800 ganz faustisch an. In diesem Ringen versagen die Kräfte des reinen Intellektes, der Glaube tritt stärkend hinzu. So weisen alle Werke der metaphysischen Periode ein seltsames Gemisch von Spekulation und Glauben auf. Nur ein Versetzen in solch weltabgewandtes Versunkensein vermag uns ahnen zu lassen, was Fichte unter dem Sichselbstergreifen des Wissens im Menschen verstanden haben möchte; nur die Annahme einer von prometheischem Geiste geleiteten Kraft des Philosophen kann uns seine erhabene Schau verständlich machen. Ist aber die Allvernunft das alleinige treigende Agens im Erkenntnisprozeß, so muß konsequenterweise auch das wirkliche Handeln des Menschen dieser Quelle entspringen: „Ich handle ja überhaupt nicht, sondern in mir handelt die Natur.[2]) Mich zu etwas anderem zu machen,

[1]) S. W. II. 189.

[2]) Das soll hier heißen: die absolute Vernunft.

als wozu ich durch die Natur bestimmt bin, dies kann ich mir nicht vornehmen wollen, denn ich mache mich garnicht, sondern die Natur macht mich selbst und alles, was ich werde.“ [1])

Diese Weltanschauung liegt auch den „Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters“ zugrunde, und wenn Fichte versucht, auch den T a t s a c h e n d e s h i s t o r i s c h e n V e r l a u f e s des Menschheitsgeschehens gerecht zu werden, so sucht er sie doch stets zu begreifen in ihrer Beziehung zum absoluten Vernunftgesetz. Aus dem großen Entwicklungsprozeß der Menschheit ragen die Heroen heraus, die, ganz ergriffen von der Idee, sich als die geistigen Führer erwiesen haben, oder die gar unter Aufopferung ihres Lebens das Menschengeschlecht auf seiner Bahn ein Stück vorwärts bewegten. Will Fichte mit der Heraushebung solcher Persönlichkeiten einen neuen Wertbegriff für das Individuum darstellen? Er gibt seine Meinung eindeutig kund. „Falls jemand etwa über ein gewisses Stichwort, das nebst anderen der Art, über welche es ihnen ebenso schwer sein würde, Rechenschaft zu geben, von Dunkel-Schöngeistern in Umlauf gebracht worden, — über das Stichwort von Individualität, und schöner und liebenswürdiger Individualität, nicht hinwegkommen, und mit dem, was zuletzt Wahres an der Sache sein mag, unsere unbedingte Verwerfung aller Individualität nicht vereinigen könnte: so wäre diesem nur entgangen, daß wir unter Individualität lediglich die persönlich sinnliche Existenz des Individuums verstehen, wie denn das Wort allerdings nur dies bedeutet; keineswegs aber leugnen, sondern vielmehr ausdrücklich erinnern und einschärfen, daß die eine ewige Idee in jedem besonderen Individuum, in welchem sie zum Leben durchdringt, sich durchaus in einer neuen, vorher nie dagewesenen Gewalt zeige; und diese zwar ganz unabhängig von der sinnlichen Natur, durch sich selber und ihre eigene Gesetzgebung, mithin keineswegs bestimmt durch die sinnliche Individualität, sondern diese vernichtend und rein aus sich bestimmend die ideale Individualität, oder, wie es richtiger heißt, die Originalität.“ [2])

In vielfacher Hinsicht erachten wir diese rechtfertigende und gleichsam programmatische Erklärung für bedeutungsvoll. Die metaphysische Grundidee beherrscht nach wie vor Fichtes ganzes Denken und macht sich in der Forderung geltend, daß die Individualität vernichtet werden muß, soll das höhere Leben in die Erscheinung treten. Dennoch macht sich hier eine Modifikation bemerkbar, die in der Folge an Deutlichkeit zunimmt. Im Menschen unterscheidet Fichte nunmehr eine sinnliche und eine ideale Individualität, und er fordert lediglich zur Unterdrückung der auf den Egoismus gerichteten Sinnlichkeit auf. Was aber versteht er unter der „idealen Individualität“? Die Annahme liegt nahe, daß damit das reine Ich seiner ersten Periode oder der auf das Individuum entfallende Bruchteil der absoluten Vernunft gemeint ist. Indes läßt sich diese Annahme schlecht mit dem Ausdruck „Originalität“ vereinigen. Auch die Bezeichnung ideale I n d i v i d u a l i t ä t gibt zu denken Anlaß. Wir sind vielmehr zu dem Schluß berechtigt, daß Fichte hier über die metaphysische Erklärung des Individuums hinausgeht. Die negative Bedeutung des oben angeführten Satzes: „Es gibt keine b e s o n d e r e

[1]) S. W. II. 189. [2]) S. W. VII. 69.

Bestimmtheit" ist hier gerade in das positive Gegenteil umgekehrt. Das absolute Ich bedarf zu seiner Realisation nicht nur überhaupt einer Individualisierung, sondern vieler durch empirische Elemente modifizierter Formen, die alle untereinander qualitativ verschieden sein müssen. Nur durch die ganz spezielle Handlungsweise des einzelnen Menschen, wie er das Vernunftgebot erfüllt, wird ein wertvoller Beitrag zur Erstehung des Vernunftreiches geliefert. Noch in anderer Beziehung ist der den „Grundzügen" entnommene Satz wichtig. Mit den „Dunkel-Schöngeistern" meint Fichte die Romantiker. Ihr Individualitätsbegriff ist aus ästhetischen Prinzipien abgeleitet. Tiefste Befriedigung und höchstes Glück liegt nach romantischer Auffassung in einem kontemplativen Versunkensein in die lebendige Schönheit des Kosmos. Für den ästhetischen Genuß kommt aber nur das Individuum in Frage. Demgegenüber vertritt Fichte den Standpunkt, daß die ideale Individualität nicht in der Weise eines passiven Verhaltens liege, sondern daß sie sich rein aus sich heraus bestimmen müsse, daß sie sich also gerade durch stärkste Aktivität am vollendetsten zeigen werde.

Wir müssen ausdrücklich hinzufügen, daß diese Gedanken immer in Verbindung mit der metaphysischen Idee zu halten sind, daß nämlich jeder Einzelne nur ein Mittel der absoluten Vernunft ist. Wir vermissen an dieser Stelle noch durchaus die Weiterung, daß die Originalität auch dem Individuum selbst zu höchsteigener Befriedigung gereicht. Der Begriff der Persönlichkeit existiert noch nicht, es zeigen sich nur die ersten Anbahnungen. Deshalb ist es nicht zutreffend, wenn Wiener [1]) die Meinung vertritt, daß, da die theoretische Spekulation Fichtes zu keinem Resultat geführt, er in den „Grundzügen" deswegen auf praktischem Wege das Individualitätsproblem gelöst habe. Die theoretische Spekulation und die metaphysische Idee stehen immer im Vordergrunde. Fichte läßt aber seinen Blick über die unendliche Entwicklungsreihe schweifen, die auf das letzte Ziel „Freiheit in der Vernunft" gerichtet ist, und er findet, daß der Fortschritt von Individuum zu Individuum geht und daß der Abstand von dem unendlichen Ziel umso mehr verringert wird, je mehr Energie von dem einen Individuum auf das andere übertragen wird. Die Quelle der Energie aber ist nicht der einzelne Mensch, sondern die absolute Vernunft, die sich durch diesen Entwicklungsgang selbst wieder zu ergreifen sucht. Als eine „praktische Lösung" des Individualitätsproblems vermögen wir diese Gedanken nicht zu bezeichnen; wir können nur konstatieren, daß sich der Individualitätsbegriff mit einem größeren Wirklichkeitsgehalt zu füllen beginnt, und damit weisen die „Grundzüge" in die dritte Epoche Fichtes hinüber.

3.

Auch in der Folgezeit bleibt die Idee des Universums als Wesensbestimmung des Menschen bestehen; zugleich aber bildet sich die in den „Grundzügen" anhebende Tendenz weiter, nämlich Wertschätzung auch der spezifischen Charakterausprägung des Menschen. Dadurch erhält der Individualitätsbegriff einen größeren Wirklichkeitsinhalt. Ob diese Umbiegung — die stärkere Hinneigung zum objektiv Wirklichen, der

---

[1]) Wiener, J. G. Fichtes Lehre vom Wesen und Inhalt der Geschichte. Diss. Breslau 1906. S. 46.

Ausgleich des Idealen mit dem Realen, die Verbindung des Metaphysischen mit dem Gegenständlichen — auf die politischen Erlebnisse der Jahre 1806/07 in der Hauptsache zurückgeht, oder ob sie aus Fichtes Wendung zum Kulturphilosophischen folgt, bleibe hier unerörtert; jedenfalls darf nicht vergessen werden, daß diese Schwenkung auch auf eigenen inneren Entwicklungsgründen beruht.

In den Ableitungen der Frühzeit und in den metaphysischen Betrachtungen der zweiten Periode hat der Begriff des Individuums vorwiegend einen formalen Charakter. Ausgestattet mit einem intensiveren Gehalt dürfen wir ihn nunmehr in der Bedeutung „Persönlichkeit" anwenden. Wie weit die Fichtesche Fassung dem Persönlichkeitsbegriff in seiner gegenwärtigen Bedeutung nahekommt, bzw. wie weit sie davon entfernt bleibt, steht hier nicht zur Erörterung; daß aber der Individualitätsbegriff in den Schriften dieser Periode Merkmale besitzt, die ihm sowohl in der Auffassung der damaligen Zeit als auch in Fichtes bisheriger Anschauung fehlen, ist nicht zu leugnen.

In der „Anweisung zum seligen Leben" tritt die Verbindung der beiden Denkrichtungen, der metaphysischen und der objektiv-wirklichen, nicht nur in der Grundidee der ganzen Schrift klar zu Tage, sondern Fichte spricht sich auch ausdrücklich dahin aus. Zunächst äußert er: „Das eine freie Ich, welches als Reflexion auch ewig eins bleibt, wird als Objekt, d. i. als die lediglich in der Erscheinung vorkommende reflektierende Substanz gespalten . . . Diese Spaltung ist ein Teil aus der zu mehreren Malen sattsam beschriebenen Spaltung der objektiven Welt in der Form der Unendlichkeit; gehört somit zur absoluten, durch die Gottheit selbst nicht aufzuhebenden Grundform des Daseins."[1]) Diese Weise der Entstehung macht alle Menschen gleich. Unmittelbar anschließend wird aber die Bedeutung der wirklichen Seinsweise dargelegt. Die allgemeine Wesensart tritt in Verbindung mit naturhaften Elementen. Die Natur ist mannigfaltig; keins ihrer Teile gleicht dem anderen. Der empirische Charakter im Menschen muß daher etwas nur ihm Zugehöriges sein; er ist es auch, der das dem Menschen eingegebene Vernunftprinzip zu einer ganz spezifischen Form gestaltet. Indem Fichte diesen Gedanken auf die „Religionslehre" anwendet, spricht er von dem „göttlichen Leben, wie es in ihm (im Menschen) und seiner Individualität sich entwickeln kann und soll."[2]) Und er führt weiter aus, mit besonderer Betonung, daß sich der individuelle Charakter nur im Handeln ausdrücke: „Jeder ohne Ausnahme... erhält seinen ihm ausschließend eigenen und schlechthin keinem anderen Individuum außer ihm also zukommenden Anteil am übersinnlichen Sein, welcher Anteil nun in ihm in alle Ewigkeit fort sich also entwickelt, — erscheinend als ein fortgesetztes Handeln, — wie er schlechthin in keinem anderen sich entwickeln kann; — was man kurz den individuellen Charakter seiner höheren Bestimmung nennen könnte."[3]) In der eigentümlichen Gestaltung des inneren göttlichen Lebens beruht daher der religiöse Wert.

Wenn es bisher immer noch der Schlußfolgerungen bedurfte, um einen stärkeren Wirklichkeitssinn Fichtes in seiner letzten philosophischen

---

[1]) S. W. V. 530. [2]) S. W. V. 534. [3]) S. W. V. 531.

Epoche nachzuweisen, so tritt die neue Tendenz in den „Reden an die deutsche Nation“ viel unmittelbarer hervor. Stellenweise findet sie sich in sehr prägnanten Formulierungen. Es liegt auf der Hand, daß sich dem Philosophen, als er es unternahm, das Wesen der wahren Erziehung darzulegen und die Besserung der diesseitigen Verhältnisse sowohl als auch die Erfüllung der jenseitigen Pflichten aus einer vertieften Pädagogik abzuleiten, das Problem der menschlichen Persönlichkeit in einem neuen Lichte zeigen mußte. Schon die Art, wie er sein Persönlichkeitsideal darstellt, wirkt so unmittelbar überzeugend, daß wir glauben, schon in dieser Darstellungsweise ein nicht unwesentliches Moment dafür erblicken zu dürfen, daß seine Auffassung der „Persönlichkeit“ lebensnäher geworden ist. „Worauf beruht denn alle menschliche Größe außer auf der Selbständigkeit und Ursprünglichkeit der Person und daß sie nicht sei ein erkünsteltes Gemächte ihres Zeitalters, sondern ein Gewächs aus der ewigen und ursprünglichen Geisterwelt, ganz so, wie es ist hervorgewachsen, daß ihr eine neue und eigentümliche Ansicht des Weltganzen aufgegangen sei, und daß sie festen Willen habe und eiserne Kraft, diese ihre Einsicht einzuführen in die Wirklichkeit. Aber es ist schlechthin unmöglich, daß ein solches Gemüt nicht auch äußerlich, an Völkern und Einzelnen, ehre, was in seinem Innern seine eigene Größe ausmacht, die Selbständigkeit, die Festigkeit, die Eigentümlichkeit des Daseins.“[1]) Wie ungleich wirklichkeitsnäher spricht das zu uns im Vergleich zu den Schriften der metaphysischen Epoche! Halten wir neben derartige Einzeläußerungen die Gesamtaufgabe, die Fichte in den „Reden“ jedem einzelnen Volksgenossen stellt, so scheint uns der Schluß durchaus berechtigt zu sein, daß sich Fichtes Individualitätsbegriff vertieft hat.

In dieser Wendung des Individualitätsproblems stimmen wir mit E. Lask[2]) überein. Eine entgegengesetzte Ansicht vertritt die lesenswerte Arbeit von M. Raich.[3]) Sie sieht über dem Persönlichkeitsideal Fichtes auch hier die „reine Vernunft, — den Endzweck — freilich nie erreichbar — die an sich reine Identität und Einerleiheit ist“, „drohend“ über allem schweben. In ihrem „mystischen Dunkel“ soll Fichte selbst nicht mehr klar sehen. Der Ausdruck „drohend“ scheint uns doch sehr unzutreffend, und die Auslassung, daß der Mann, der die geistigen Kräfte des Preußenvolkes weckte und auch tatsächlich zu höchster Wirksamkeit führte, im „mystischen Dunkel“ befangen, nicht mehr klar sah, dürfte vollends auf Widerspruch stoßen.

Für unseren Beweisgang scheint mir noch eine Spätschrift Fichtes bedeutsam: „Die Tatsachen des Bewußtseins“ aus dem Jahre 1811, weil sie nicht nur eine Zusammenfassung der bisher über das Individualitätsproblem entwickelten Gedanken gibt, sondern weil sie, wenigstens an einzelnen Stellen, von einer ganz anderen Seite den Menschen betrachtet, nämlich von der *psychologischen*. Es ist bei der Denkweise Fichtes klar, daß seine psychologische Betrachtung auf die Er-

---

[1]) S. W. VII. 456.

[2]) E. Lask, Fichtes Idealismus u. die Geschichte. Tübingen 1914. 3. Teil. Kap. II/III.

[3]) M. Raich, Fichte, seine Ethik und seine Stellung zum Problem des Individualismus. Tübingen 1905. S. 177.

kenntnis eines größeren Zusammenhanges hinzielt, aber der psycholo-gische Exkurs als solcher beweist doch, wie sich sein Interesse mehr und mehr gegenständlichen Fragen zuwendet. Zunächst gibt er eine Erklärung des Individuums: Es ist das kontrahierte eine Leben. „Der actus individuationis ist das Sichkontrahierende des Einen.“ [1]) Auf die nähere Erörterung dieser Definition gehen wir nicht ein, außer, daß gerade an dieser Stelle wiederum mit allem Nachdruck betont wird, daß die individuelle Form notwendig ist, wenn ein Handeln stattfinden soll. [2]) Wichtig ist uns hier, daß als zentraler Begriff das Bewußtsein, also ein psychologischer Begriff auftritt, daß die „Individualitätspunkte Bewußtseinspunkte“ sind. Was ist das Bewußtsein? Fichte antwortet: „Ein Schauspiel ist es von freier Tätigkeit und Kraftäußerung.“ [3]) Unserem Zweck mag es genügen, wenn wir die einzelnen Tätigkeitsweisen des Bewußtseins, die er ausführlich dargelegt, kurz angeben: Es sind die Anschauung, die Einbildungskraft, das Denken, die Reproduktion. Diese Tätigkeiten müssen einen Zweck haben; er kann nur darin erkannt werden, daß sie auf die „Anschaubarkeit des Sittengesetzes“ gehen, und „dieses muß angeschaut werden, damit das Absolute angeschaut werden könne.“ [4]) Diesen Gedankengang müssen wir als das Grundschema der Weltanschauung betrachten, zu der sich Fichte in seinen letzten Jahren bekannt hat. Er beweist uns, wie er den Tatsachen, [5]) den objektiven Realitäten, ein ungleich stärkeres Interesse entgegenbringt als vordem: So ist es gewiß nicht evident, aber auch nicht unberechtigt, wenn E. Lask der Meinung Ausdruck verleiht, daß nur der frühe Tod Fichte hinderte, in dieser Richtung sein Denksystem fortzusetzen, aber die Weiterführung würde sicherlich in diesem Sinne stattgefunden haben.

*

Resultat: Die Entwicklung des Fichteschen Individualitätsbegriffes läßt sich zweckmäßig nach drei Phasen hin verfolgen. Als Abgrenzung betrachten wir nach der ersten Stufe die „Sittenlehre“ von 1798, na chder zweiten die „Grundzüge“ 1804. In beiden Werken stellen wir gleichzeitig aber einen Übergang zur folgenden Stufe fest. In der transzendentallogischen Denkweise der ersten Epoche findet noch keine scharfe Erfassung des Individualitätsbegriffes statt. Das Individuum wird logisch gefordert und zwar nach der „Rechtslehre“ aus praktischen, na chder „Sittenlehre“ aus teleologischen Gründen. In der zweiten philosophischen Periode wird Fichtes Denken beherrscht von dem Begriff des absoluten Ich als dem reinen Wissen, das er im ontischen Sinne hypostasiert. Das Individuum wird dementsprechend als das notwendige Mittel aufgefaßt, damit die absolute Vernunft realisiert werde; sein Dasein verdankt es also einem theo-

[1]) S. W. II. 640.
[2]) S. W. II. 641. „Kein Handeln außer in der individuellen Form.“
[3]) S. W. II. 655.
[4]) S. W. II. 657.
[5]) Schon der Titel der Schrift ist bezeichnend für diese Periode.

retischen Grunde. Die Begriffe des Individuellen, des Sinnlichen, des Naturhaften sind in beiden Epochen nicht eindeutig. In der dritten Epoche endlich bemerken wir eine Scheidung des empirisch Individuellen (Sinnlichkeit) und des überempirisch Individuellen (das Intelligible). Das letztere aber ist nicht etwa ein formales Prinzip, sondern das Geistige in der Form des besonderen Individuums. Damit bahnt sich der Begriff der *Persönlichkeit* an, dem bestimmte Wertgehalte (religiöse, ethische) beigelegt sind.

Für alle Deduktionen des Individualitätsbegriffes ist charakteristisch, daß sie aus Fichtes Grundüberzeugung des Aktivismus entspringen. Hierbei ist zu beobachten, daß Fichte den Begriff des Handelns in einem sehr weiten Umfange faßt. Denken ist in Fichtes Sinn nur das schöpferische Denken und als solches ein ausgesprochenes Tätigsein. Das Denken, das auf das praktische Leben gerichtet ist, wird insbesondere unter den Begriff des Handelns gestellt.[1]) Die autonomen rechtlichen und sittlichen Prinzipien beweisen, daß die menschliche Natur auf Aktivität angelegt ist; zur Realisation des allgemeinen Vernunftgebotes bedarf es handelnder Individuen; das Wesen der Persönlichkeit vollends besteht im kraftvollen Tun.

Damit ist deutlich geworden, wie stark der Individualitätsbegriff durch Fichte weitergebildet ist. Zusammenfassend mag das ausgedrückt werden durch einen Satz E. Lasks: „Fichtes geschichtsphilosophischer Individualismus steht in der Mitte zwischen dem abstrakten Atomismus der gesamten Aufklärungsphilosophie und dem absoluten Individimus der gesamten Aufklärungsphilosophie und dem absoluten Individualismus Schleiermachers und anderer Ethiker des 19. Jahrhunderts.“[2])

[1]) Vgl. Scholz, Fichte als Erzieher. Kantstudien Bd. XIX. S. 164.
[2]) E. Lask, Fichtes Individualtsmus. S. 210.

Fichtes Deduktion des Begriffes „Gemeinschaft".

1.

Wie der Individualitätsbegriff aus dem reinen Ich, das eine absolute Tätigkeit darstellt, deduziert ist, so wird auch der Begriff der Gesellschaft aus dieser ursprünglichen Form der Daseinsweise abgeleitet. Offenbar gehört der Begriff der Gesellschaft zu dem Kreise des Nichtich. In dieser Sphäre besteht „beseelt" und „unbeseelt" noch ungeschieden beieinander. Verbinden wir aber mit dem Nichtich, mit dem bloßen Objekt, mit dem „Es", den Begriff der Ichheit, der uns als das eigene innere Wesen unmittelbar evident ist, so entsteht der Begriff des „Du".[1]) Damit ist offensichtlich nur die logische Möglichkeit des Gesellschaftsbegriffes dargetan. Was aber nötigt zu der Annahme, daß uns Wesen unserer Art realiter gegenüberstehen? Keine andere Ursache ist es wiederum als unsere Tätigkeitsbestimmung. Sie erfordert ganz allgemein, daß allen Begriffen, die im Ich liegen, „ein Nichtich, ein Ausdruck, ein Gegenbild gegeben werde".[2]) Die freie Tätigkeit des Menschen kann sich nur auf ein Etwas richten, dem er prinzipiell dieselbe Wesensart zuschreiben muß wie sich selbst, nämlich Vernunftindividuum zu sein.[3]) Es besteht also nicht nur eine logische Möglichkeit, sondern auch eine logische Notwendigkeit, eine Gesellschaft von Menschen anzunehmen. „Dergleichen Wesen sind damit nicht etwa von uns geschaffen, aber den Begriff derselben, den wir aus uns selbst hervorgebracht haben, legen wir unserer Beobachtung des Nichtich zugrunde und erwarten, etwas demselben Entsprechendes zu finden." Was sich uns nun von außen her anbietet, das ist „Wirksamkeit nach Begriffen, Tätigkeit und Zwecken". Zwar könnte das immerhin etwas sein, was lediglich unter die Gesetze der organischen Natur fiele, denn auch dort treffen wir eine Teleologie an. Es muß daher hinzukommen, daß in dieser Wirksamkeit die Freiheit in die Erscheinung tritt. Wie ist aber zu unterscheiden, ob eine zweckmäßige Handlung aus Naturgesetzlichkeit oder aus Freiheit geschieht? Einzig und allein dadurch, daß wir den Maßstab unserer eigenen freien Handlung anlegen. Das Kriterium der Unterscheidung, ob das uns gegenüberstehende Handeln von Naturwesen oder von freien, menschlichen Individuen ausgeht, liegt also in unserem charakteristischen Selbst beschlossen. Diese bedeutungsvolle Deduktion lassen wir Fichte summarisch zusammenfassen: „Wird durch unsere freie Handlung, der wir uns in dem angezeigten Sinne bewußt sind, die Wirkungsart der Substanz, die uns

[1]) Vgl. S. 55.

[2]) S. W. VI. 304.

[3]) Bei den Tieren kann daher nur eine Dressur stattfinden, keine vernünftige Einwirkung.

in der Erscheinung gegeben ist, so verändert, daß diese Wirkungsart garnicht mehr aus dem Gesetze, nach welchem sie vorher sich richtete. sondern bloß aus demjenigen zu erklären ist, das wir unserer freien Handlung zugrunde gelegt haben, und welches dem vorherigen entgegengesetzt ist; so können wir eine solche veränderte Bestimmung nicht anders erklären, als durch die Voraussetzung, daß die Ursache jener Wirkung gleichfalls vernünftig und frei ist. Hieraus entsteht eine Wechselwirkung nach Begriffen; eine zweckmäßige Gemeinschaft, und diese ist es, die ich Gesellschaft nenne."[1]) Die Methode, die hier zwecks Gewinnung des Gemeinschaftsbegriffes angewandt ist, ist ausgesprochen die transzendentallogische. Sie ist ja, wie wir im vorigen Kapitel darlegten, für Fichtes Frühzeit charakteristisch.[2])

Es ist schon bis jetzt deutlich geworden, daß keineswegs die Gesellschaft mit einer empirisch existierenden Gemeinschaftsform, etwa dem Staat, zusammenfällt, daß vielmehr die Gesellschaft eine im Wesen der Menschen beruhende Beziehung der Individuen untereinander ausdrückt. Im Anschluß an Tönnies[3]) müßten wir hier von einer Gemeinschaft sprechen, während etwa staatliche Verbände unter den Begriff der Gesellschaft fielen. Dieser Gedanke sei indes nur zur Klärung dessen angeführt, daß Fichte unter der Gesellschaft die natürliche Verbindung von Menschen versteht, die er scharf abgrenzt gegen die staatliche Gemeinschaft. Auf diese Unterscheidung ist in den „Beiträgen" das größte Gewicht gelegt und zwar aus dem Grunde, weil aus ihr die Forderung der allgemeinen Befreiung von unbilligem staatlichem Verlangen begründet wird. Der Staat beruht auf gegenseitigen Rechten und Pflichten, auf moralischen Beziehungen, auf dem Vertragsverhältnis, jedenfalls auf Bedingungen, die für das Zusammenleben der Menschen nicht absolut notwendig sind. Notwendig aber ist es, daß die Menschen in der Gesellschaft leben, d. i. „um-, neben-, zwischen-, untereinander."[4]) Die Verfechter des Naturrechtes von der Art Hobbes' sind der Ansicht, daß jedes Gemeinschaftsleben der staatlichen Regelung bedürfe, weil sie von der Voraussetzung ausgehen, daß die menschliche Natur in ihrem Keim feindselig und bösartig sei. Fichte lehnt sowohl diese psychologische Annahme als auch die daraus gezogene Folgerung ab. Die Tendenz im Menschen bestimmt nicht ein egoistischer Trieb, sondern das Sittengesetz, und aus ihm, als dem Prinzip der reinen und freien Tätigkeit, leitet sich notwendig, wie oben dargelegt wurde, das gesellschaftliche Leben her. Einer staatlichen Sanktion bedürfen die Formen des Gemeinschaftslebens keineswegs. Die Beschränkung der staatlichen Kompetenzen beschäftigt uns im nächsten Kapitel, wir schenken ihr an dieser Stelle nur Beachtung, um von dem Staatsbegriff deutlich den Gesellschaftsbegriff abzuheben und die Struktur, die der letztere in dieser ersten Epoche aufweist, klar herauszustellen. Der Optimismus in bezug auf die menschliche Natur und damit auf das gesellschaftliche Dasein hat seine Quelle in der transzendental-

---

1) S. W. IV. 305, 306.

2) Die vorgetragene Deduktion ist in Fichtes Schrift „Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten" aus dem Jahre 1794 enthalten.

3) Siehe Seite 12.

4) S. W. VI. 130.

logischen Denkweise Fichtes. Eine solche Einstellung ist immer mit einem starken Glauben an das Gute und einem stolzen Bewußtsein menschlicher Würde verbunden.

Ein Motiv, bisher zwar berührt, gilt es klar herauszuheben, und damit gelangen wir in den Gedankenkreis des „Naturrechts" von 1796 und der „Sittenlehre" von 1798. Der Gesellschaftsbegriff ist auf transzendentallogischem Wege, nämlich aus dem reinen Ich deduziert; das könnte ihn in den Verdacht bringen, nur subjektiven Wert zu haben.[1]) Wie sucht Fichte der Gefahr zu entgehen? Die Gesellschaft wurde gefordert, damit die reine Tätigkeitsbestimmung die Möglichkeit erhalte, sich zu realisieren. Das Tätigkeitsprinzip bezeichnet aber nur das potenzielle Wesen des Menschen; um in die Aktualität einzutreten, bedarf es eines Anstoßes. Dieser muß von einem realen, vernünftigen Wesen ausgehen, wenn die Freiheit, die unsere eigenste innere Natur ist, nicht eingeschränkt werden soll. Mit demselben Recht also gesagt werden kann, daß der Gesellschaftsbegriff subjektiv aus dem reinen Ich folgt, kann behauptet werden, daß er sich objektiv aus dem Nichtich ableitet.[2]) Ein Dasein als freies Vernunftwesen ist demnach nur möglich, wenn eine Gesellschaft von menschlichen Individuen besteht: „Sollen überhaupt Menschen sein, so müssen mehrere sein." „Der Begriff des Menschen ist sonach garnicht Begriff eines Einzelnen, denn ein solcher ist undenkbar, sondern der einer Gattung."[3]) So gelangt Fichte zu der grundlegenden Definition, die sich in immer neuen Wendungen wiederholt, daß er unter der Gesellschaft keine künstliche Verbindung von Menschen versteht, sondern ein fortdauerndes Verhältnis, „die Beziehung der vernünftigen Wesen aufeinander".[4]) Die Gesellschaft beruht also auf dynamischen Verhältnissen: Die Basis dieses Gemeinschaftsgriffes ist Fichtes eigene aktivistische Natur.

Es liegt offenbar, daß ein solch bedeutsamer Fundamentalbegriff, wie ihn der Gesellschaftsbegriff in Fichtes Philosophe darstellt, in die metaphysische Strömung der zweiten Periode hineingezogen werden mußte. Die Beziehungen von Mensch zu Mensch, so wurde bisher aus-

---

[1]) Das ist das Mißverständnis (bzw. das Gefährliche), dem jede Transzendentalphilosophie ausgesetzt ist.

[2]) Nebenbei sei bemerkt, daß an dieser Stelle der Satz Fichtes seine Rechtfertigung erhält, daß die Grundlage seiner Philosophie empirisch sei. In dem „Sonnenklaren Bericht" heißt es: „Ich erkläre hiermit öffentlich, daß es der innerste Geist und die Seele meiner Philosophie sei: Der Mensch hat überhaupt nichts, denn die Erfahrung, und er kommt zu allem, wozu er kommt, nur durch die Erfahrung, durch das Leben selbst. Alles sein Denken, sei es ungebunden oder wissenschaftlich, gemein oder transzendental, geht von der Erfahrung aus, und beabsichtigt hinwiederum Erfahrung." S. W. II. 333. Das obige Beispiel, das die Tätigkeit des Ich aus der Wirksamkeit des Nichtich herschreibt, beweist indessen, daß Fichte den Begriff Erfahrung nicht im Sinne des naiven Realismus nimmt. Vielmehr ist das Nichtich auch ein Absolutes, nämlich in seiner Beziehung zum Ich. Wenn das nicht der Fall wäre, so wäre der dritte Grundsatz der W. L. — die Synthese von Ich und Nichtich — ja unmöglich. Nur in diesem Sinne kann Fichte an dieser Stelle von der Erfahrung ausgehen. Es widerspricht sich also nicht, wenn er beispielsweise in den „Grundzügen" sich dahin ausspricht, „daß der Philosoph ohne Rücksicht auf irgendeine Erfahrung schlechthin a priori sein Geschäft betreibe". S. W. VII. 5.

[3]) S. W. III. 39. [4]) S. W. IV. 302.

geführt, sind wirklich; die Gesellschaft ist ein reales Gebilde -- alles aber im transzendentallogischen Sinne verstanden. Nunmehr aber wird das Gemeinschaftsideal in die engste Beziehung zur absoluten Vernunftidee gesetzt, die sich im Erdenleben als das Entwicklungsgesetz kundgibt, „daß die Menschheit alle ihre Verhältnisse mit Freiheit nach der Vernunft einrichte“.[1]) Wie sollte der einzelne Mensch dieser erhabenen Bestimmung gemäß mehr leisten können, als ein „Sandkorn zum Bau der Ewigkeiten zu reichen“? Auch die an sich bedeutungsvollste „Originalität“ sinkt in einer solch unendlichen Entwicklungsreihe zu einer unscheinbaren Größe herab. Der Philosoph hat seinen Standpunkt in dem absoluten Wissen genommen. Von dort aus verschwindet ihm der selbständige Wert der Individuen; sie sind Wirkungskomponenten in bezug auf den beabsichtigten Endeffekt der Vernunft. So begreifen wir, wenn in den „Grundzügen“ der ganze Zweck des Daseins in die Gattung verlegt ist, wenn Fichte „von vornherein die Gesellschaft als e i n Individuum setzt“.[2]) „Somit geht in dieser Verfassung ganz und durchaus die Individualität aller auf in der Gattung aller; und ein jeder erhält seinen Beitrag zur allgemeinen Kraft, durch die allgemeine Kraft aller übrigen verstärkt, zurück.“[3]) Scharf geißelt er sein Zeitalter, daß es, weil es weder instinktiv noch im bewußten Wissen der Vernunft folgt, zu der Ansicht der höheren Menschheitsbestimmung nicht durchzudringen vermag. „Die Gattung, g e r a d e d a s E i n z i g e, w a s d a w a h r h a f t e x i s t i e r t, verwandelt sich in ihm in eine bloße leere Abstraktion, die da nicht existiere, außer in dem durch die Kraft irgendeines Individuums künstlich gemachten Begriffe dieses Individuums, und es hat gar kein anderes Ganzes, und ist kein anderes zu denken fähig, außer ein aus Teilen zusammengestücktes, keineswegs aber ein in sich gerundetes organisches Ganzes.“[4]) Nur im Ganzen aber, nur in der Gattung kann das höhere Leben in die Erscheinung treten; die Vernunftidee verbindet sich nur mit der Menschheit als Einheit. „Die Kunst, die gesamten Verhältnisse der Menschheit nach der vorher wissenschaftlich aufgefaßten Vernunft einzurichten, . . . diese Kunst wäre nun vollständig auf alle Verhältnisse der Menschheit anzuwenden und durchzuführen, so lange b i s d i e G a t t u n g a l s e i n v o l l e n d e t e r A u s d r u c k i h r e s e w i g e n U r b i l d e s i n d e r V e r n u n f t d a s t ä n d e; und sodann wäre der Zweck des Erdenlebens erreicht, das Ende derselben erschienen und die Menschheit beträte die höheren Sphären der Ewigkeit.“[5]) Damit ist die Idee der umfassendsten Form des gesellschaftlichen Lebens, nämlich die Idee der Menschheit, gleichgesetzt mit der absoluten Vernunftidee und im metaphysischen Sinne hypostasiert. Der Begriff der Menschheit hat den Sinn einer Aufgabe, einer Norm. Wie aber ist die Aufgabe in der physischen Menschenwelt zu erfüllen? Die absolute Vernunft ist eine Idee, „eine Urtätigkeit“. Innerhalb unseres Gefühls und unseres Bewußtseins erscheint die „Urtätigkeit“ in verschiedenen Formen. Hat sie sich in die Materie außer uns „vermöge unserer materiellen Kraft“ ergossen, so bezeichnen wir sie als Kunst. Eine zweite Form in der Idee ist das „Ausströmen in

---

[1]) S. W. VII. 7
[2]) Wiener, S. 29.
[3]) S. W. VII. 146.
[4]) S. W. VII. 26.
[5]) S. W. VII. 11.

die gesellschaftlichen Verhältnisse der Menschen". Aus ihr entspringen die Rechtsordnungen, der staatsbürgerliche Geist, der Heroismus. Seinem Grundwesen entsprechend bezeichnet Fichte diese Form als höher und wertvoller als die erstere. Äußert sich die „Urtätigkeit" in der „Erbauung und Nachschaffung des gesamten Universums", so wird sie zur Quelle der Wissenschaft. Die bedeutungsvollste Form der Idee, „das Hinströmen aller Tätigkeit und alles Lebens, mit Bewußtsein, in den einen, unmittelbar empfundenen Urquell des Lebens, die Gottheit" ist die Religion. In diesen Erscheinungsformen hat die allgemeine Vernunftidee für uns Menschen greifbare Gestalt angenommen, so kann sie sich uns mitteilen; durch diese Formen hindurch vermögen wir uns ihr hinzugeben in künstlerischer, staatsbürgerlicher, wissenschaftlicher und religiöser Betätigung. So kann Fichte den Gattungszweck, das allgemeine Menschheitsideal, in die Forderung formulieren: Das Leben an die Idee setzen! Wenn unser ganzes Dasein von dem Bewußtsein getragen ist, daß wir verpflichtete Glieder im Plan der Gesamtentwicklung sind, so können wir nicht ein Leben als Staatsbürger führen, das nicht demselben Dienste an der Menschheit geweiht ist, so muß auch die Gemeinschaftsform des Staates an Bedeutung gewinnen. Es ist daher höchst charakteristisch für Fichte, daß er nunmehr mit derselben Unbedingtheit die grundsätzliche Übereinstimmung des Staates mit der natürlichen Wesensgemeinschaft der Menschen fordert, mit der er ehedem eine prinzipielle Scheidung für notwendig erachtete. Gattungs- und Staatszweck fließen ihm zusammen. „Zu dem absoluten Staat der Form nach, als einem durch die Vernunft geforderten menschlichen Verhältnisse, sich allmählich mit Freiheit zu erheben, ist die Bestimmung des menschlichen Geschlechts."[1]) Den Ausgleich solch oppositioneller Auffassungen vermögen wir in nichts anderem zu finden, als in Fichtes Aktivismus. Sein Tätigkeitswille füllt in dieser Epoche einen breiteren Strom aus. Vordem war die reine Tätigkeit gebunden an den Menschen in seiner naturhaften Veranlagung, zu dieser Bestimmung trug seine staatsbürgerliche Tätigkeit wenig bei. Jetzt aber wird auch diese Art seiner Wirksamkeit als hochwertig erachtet für den Fortgang der Menschheitsentwicklung; ja, es handelt sich garnicht mehr um zwei Tätigkeitsweisen, sondern um die Entfaltung einer und derselben Kraft. Und diese Synthese ist möglich, weil von dem Standpunkt des allgemeinen Wissens, den Fichte in dieser Periode einnimmt, die gesamten menschlichen Daseinsformen auf einen Generalnenner gebracht sind.

An den Entwicklungslinien, die der Gesellschafts- und Staatsbegriff durchlaufen, ist somit am Ausgang der metaphysischen Periode eine konvergierende Tendenz zu beobachten. Die realen Gesellschaftsformen nehmen ein erhöhtes Interesse Fichtes in Anspruch und zwar in der Hinsicht, daß er sie mehr und mehr in ihrer natürlichen Struktur wertet. In ihnen haben die gesellschaftbildenden Faktoren im Menschen ihren adäquaten Ausdruck gefunden. Um diesen Standpunkt in seiner ganzen Bedeutung genügend würdigen zu können, greifen wir vorerst auf frühere Epochen in Fichtes Philosophie zurück und verfolgen zunächst die Entwicklung des Staatsbegriffes bis zu diesem Punkte.

---

[1]) S. W. VII. 148.

2.

In den Frühschriften zieht Fichte, wie bereits hervorgehoben ist, eine klare Grenzlinie zwischen Gesellschaft und Staat; in jener herrscht das Prinzip der Moralität, in diesem das Recht. Der Staat ist hier no chdurchaus ein „juridisches Institut“. Diese Auffassung entspringt nicht nur den Vorstellungen jener Zeit und den Einflüssen der Rousseauschen Gesellschaftsphilosophie, sondern sie ist der unmittelbare Ausdruck der transzendentallogischen Denkweise Fichtes, die stets aus einem Apriori die faktischen Gegebenheiten ableitet. Das Apriori ist in diesem Falle der Naturzustand des Menschen, der in der unbedingten Herrschaft des Sittengesetzes in den Individuen besteht. Sich seines eigenen Naturzustandes bewußt werden, heißt, sich seiner „unveräußerlichen Rechte“ bewußt werden. In Wahrheit aber ist ein isoliertes Dasein als Mensch unmöglich, die Realisierung der menschlichen Tätigkeitsbestimmung bedarf, wie oben gezeigt wurde, der Gemeinschaft. Die Vorstellung der isolierten Menschen im Naturzustande ist also eine Fiktion; aber diese ist notwendig, sollen wir zum Begriff des Staates, als eines auf rechtlichen Abmachungen beruhenden Gebildes, kommen. „Um den Grund der Verbindlichkeit aller Verträge zu entdecken, muß man sich den Menschen — noch von keinen äußeren Verträgen gebunden — bloß unter dem Gesetz seiner Natur, das ist unter dem Sittengesetz, denken, und das ist der Naturzustand.“[1]) Das Individuum als Mensch tritt mit seinesgleichen in eine natürliche Wechselbeziehung: es entsteht die Gesellschaft, in der die „unveräußerlichen Rechte“ die maßgebenden Komponenten sind. In der gegenwärtigen sozialen Struktur aber — so meint Fichte — ist die Entfaltung dieser ursprünglichen Menschenrechte nicht ohne weiteres gewährleistet, ein Zustand, in dem das erfüllt ist, wird sich im Verlauf des historischen Prozesses erst allmählich herausbilden. So bedarf es einstweilen eines Garanten, und das ist der Staat. Ihn bilden die einzelnen Menschen durch einen Vertrag. Solange der Staat diese Garantiemacht darstellt, bzw. solange er die Grenzen, die ihm damit gesteckt sind, nicht überschreitet (indem er etwa die unveräußerlichen Rechte der Bürger unter seine Machtsphäre stellt), hat der Vertrag Gültigkeit. Sobald der Staat aus dieser Position herausrückt, ist eine Änderung, bzw. Aufhebung des Vertrages nicht nur berechtigt, sondern geboten. Nur auf die Verbindungsgesetze gesehen, die ihn konstituieren, ist der Staat als ein Rechtsgebilde zu betrachten. Insofern er aber die garantierende Form ist, unter der sich die sittlichen Überzeugungen der Einzelnen zu einer allgemeinen sittlichen Grundüberzeugung entwickeln, hat er einen sittlichen Charakter.

Diesem Staatsbegriff ermangelt vollends ein positiver Gehalt; aus den Grundprinzipien des individuellen Daseins ist der Staat gefordert. Er stellt in dieser Phase nichts als eine leere Abstraktion dar. Dem entspricht es auch, daß dort, wo Fichte von den wirklichen Bestimmungen des Staates spricht, er ihn mehr negativ abgrenzt als positiv fest-

---

[1]) S. W. VI. 82. Es ist wiederum kennzeichnend, daß Fichte die Frage der Existenz eines solchen Naturzustandes gar nicht ventiliert, daß er die Empiriker, die eine derartige Frage stellen, mit der Bemerkung abfertigt: „Wer heißt euch unsere Ideen in der wirklichen Welt aufsuchen, der Naturzustand sollte da sein.“

legt. Es ist daher nur die folgerichtige Konsequenz, wenn Fichte die Aufgabe des Staates darin sieht, sich mehr und mehr überflüssig zu machen, um letztlich sich selbst zu vernichten.

Den Begriff des Staatsvertrages entnahm Fichte der herrschenden Naturrechtslehre; an dieser Lehre hat er prinzipiell festgehalten, auch als er den Staatsbegriff mit einem ganz neue Geiste füllte. Aber schon in der Fassung, wie die Vertragstheorie bisher charakterisiert ist, sind nicht unwesentliche Momente zu bemerken, die eine Fortentwicklung über die der Aufklärung geläufigen Form hinaus bedeuten. Die Staatslehre Hobbes' ging von der feindseligen Haltung der Menschennatur als der notwendigen Voraussetzung aus. Durch den Staatsvertrag begaben sich die Menschen ihrer feindlichen Gelüste. Der Staat war die bezähmende Macht, die sich die Bürger selbst gegeben hatten, seine Bedeutung war also umso größer, je mehr er seine Macht wirksam werden ließ. Und so gelangte Hobbes logisch zu dem ganz paradoxen Ergebnis des Staatsabsolutismus. Nach dieser Anschauung wird dem Staat demnach ein bedeutsamer Wert in der Entwicklungsgeschichte der Menschheit beigelegt. Ganz anders Fichte! Die ursprüngliche Natur des Menschen machen seine sittlichen Anlagen aus. Diese selbst führen zu einer Wechselwirkung der Menschen, die wiederum auf die sittliche Emporbildung der Individuen zurückgeht. Der Staat schafft für diese Entwicklung die äußeren Möglichkeiten. Als solcher hat der Staat Fichtes ungleich geringeren Wert als der Staat Hobbes'; in dem logischen Zusammenhang der gesamten Menschheitsentwicklung indes ist das Wertverhältnis umgekehrt.

Aus der Tatsache, daß Fichte den isolierten Naturzustand der Menschen ausdrücklich als Fiktion bezeichnet und bezeichnen muß, kann er -- so meint Fester[1]) mit Recht — nicht an die Entstehung eines staatlichen Vertragsverhältnisses in der Zeit gedacht haben. Gerade daraus, daß er nicht aus empirischen, sondern logischen Gründen den Staat auf den Vertrag stellt, leitet Fichte das Recht her, seine Deduktion den bestehenden Staatsverfassungen, die sich auf das Recht des Stärkeren stützen, entgegenhalten zu dürfen. Fester ist der Ansicht, weder Rousseau noch Fichte das Vertragsverhältnis jemals als ein faktisches aufgefaßt haben. Wir schließen uns dieser Auffassung an, indem wir zwar hinzufügen, daß Fichte diesen Sinn der Vertragstheorie in den politischen Erstlingsschriften wenig hervorkehrt, daß aber mit den systematischen Darstellungen des „Naturrechts" und der „Sittenlehre" nur diese Deutung zusammenstimmt. Namentlich in der Folgezeit darf die Vertragslehre nur in dieser Weise verstanden werden.

Nicht ohne weiteres konnte unserer bisherigen Darlegung zufolge die Form des Staatsbegriffes nach den Schriften der ersten Periode Fichtes klar umrissen werden. Es bedurfte dazu mancher Kombination aus den Grundsätzen seines transzendentallogischen Systems. Die Erklärung lag darin, daß Fichte in jener Zeit auf die sittliche Konstitution und die sittliche Entfaltung des Einzelmenschen das Hauptgewicht legte. Nunmehr — von 1798 ab — verschiebt sich, wie mehrfach hervorgehoben ist, Fichtes Standpunkt derart, daß er von dem letzten Ziel der Weltentwicklung, der absoluten Vernunftidee aus, die Aufgaben des

[1]) Fester, Rousseau und die deutsche Geschichtsphilosophie. Stuttgart 1890.

irdischen Lebens zu erfassen sucht. Daraus folgt, daß er den größeren Zusammenhängen des Lebens erhöhte Bedeutung zumißt. Während er früher alle Tätigkeit in das Individuum verlegte, ist nunmehr die Menschheit als Gattung der sich mühsam fortkämpfende Strom, der, sich verbreitend und sich reinigend, sein Ziel in der Allvernunft, der Gottheit, erstrebt. Diesem Zwecke muß auch das staatlich organisierte Leben dienen, und der Staat, weil er eine größere Lebensform als das Individuum darstellt, verlangt nun auch vor diesem den größeren Wert.

In dem „geschlossenen Handelsstaat" wird der Staat mit einer Machtfülle ausgestattet, die die Tätigkeitssphäre des Individuums in eben dem Maße beschränkt, wie sie vordem erweitert war. Der Staat hat nicht nur den Besitzstand seiner Bürger zu sichern, wie es die „Beiträge" forderten, sondern er hat sie in ihr Eigentum einzusetzen.[1]) Er regelt die Tätigkeitsweise der Einzelnen, indem er die Zahl der Produzenten, Künstler und Handeltreibenden in ein proportionales Verhältnis bringt.[2]) Er setzt das Zahlungsmittel fest, ihm allein ist der Verkehr mit dem Auslande vorbehalten, aus seinem Interesse ist die Berechtigung des Krieges abzuleiten u. s. f. „Der Staat allein ists, der eine unbestimmte Menge Menschen zu einem geschlossenen Ganzen, zu einer Allheit vereinigt."[3]) Ausdrücklich wird das faktische Vertragsverhältnis zwischen dem Staat und seinen Bürgern zurückgewiesen (die Vertragsidee ist hier ausgesprochen ein normativer Gesichtspunkt), der Staat ist das Werk Gottes, er ist für uns Menschen die natürliche Lebensform. „In diesem Zustande (dem Vertragsverhältnis) findet man die Menschen nirgends. Allenthalben sind sie unter einer, großenteils nicht nach Begriffen und durch Kunst, sondern durch das Ohngefähr oder die Fürsehung entstandenen Verfassung schon beisammen."[4])

Während im „Geschlossenen Handelsstaat" der Staat nach der materiellen Seite hin mit einem positiven Gehalt gefüllt wird, wird er in den „Grundzügen" zu dem Träger des allgemeinen Menschheitszweckes erhoben, ja, die Entwicklung wird so weit geführt, daß Staats- und Gattungszweck in eins zusammenfallen. Fichte wendet sich nunmehr entschieden gegen die Ansicht vom Staat, „nach der er fast nur ein juridisches Institut sein soll."[5]) Er will sich „mit sehr bewußter Besonnenheit" einer solchen Meinung entgegensetzen. Davon überzeugen uns zwar zunächst die unmittelbar an diese Erklärung angeknüpften Sätze keineswegs. Der Staat wird eine künstliche Anstalt genannt, „die alle individuellen Kräfte auf das Leben der Gattung richten soll, damit sie in demselben verschmelzen".[6]) Er wird als Zwangsanstalt bezeichnet, die die Individuen, „die gar keine Lust, sondern vielmehr ein Widerstreben empfinden, ihr individuelles Leben der Gattung aufzuopfern"[7]), zur Anerkennung und Befolgung des Pflichtgebotes anhält. So tief ist der Philosoph nämlich von der Notwendigkeit durchdrungen, daß alles für die Verwirklichung der Vernunftidee zu mobilisieren sei, daß er sich trotz (oder gerade wegen!) seines Freiheits-

[1]) S. W. III. 402.
[2]) S. W. III. 408, 411.
[3]) S. W. III. 401.
[4]) S. W. III. 397.
[5]) S. W. VIII. 143.
[6]) S. W. VII. 144 ff.
[7]) S. W. VII. 144.

pathos zu einer gewaltsamen Durchführung dort bekennt, wo der eigene Willensanstoß nicht ausreicht oder gar fehlt. Wir erkennen ohne weiteres, wie mit diesem Gedankengang nichts anderes als die Staatslehre seiner ersten Epoche auflebt. Indes gilt diese Bestimmung des Staates nur für die Zeitalter, in denen die Vernunftwissenschaft noch nicht zur Herrschaft gelangt ist. Der Blick des Philosophen ist aber gerade auf diesen letzteren Zustand des Gemeinlebens gerichtet, und darauf muß er gewendet sein, wenn das Ziel des Daseins, in die Vernunft einzugehen, nicht aus den Augen verschwinden soll. Für diese Stufe des Lebens trifft die Charakterisierung des Staates als einer künstlichen und einer Zwangsanstalt nicht mehr zu. Der Staat ist vielmehr die absolute Form des Lebens. „Er betrachtet sich notwendig als ein geschlossenes Ganzes, und da sein Gesamtzweck der Zweck der menschlichen Gattung ist, so betrachtet er die Summe seiner Bürger als die menschliche Gattung selbst."[1]) Die Bürger hinwiederum verlegen ihren Gesamtzweck in den Staat. Ihre ganze Kraft muß dem Staate dienstbar gemacht werden, wenn anders der reine Staatszweck (Verwirklichung der Vernunft), den Fichte hier mit dem Ausdruck „Kultur" bezeichnet, erfüllt werden soll. In dem absoluten Staate verschwindet der Unterschied zwischen Regierenden und Regierten, ja, in dem Begriff Staat ist von irgendwelchen Klassen ganz zu abstrahieren. „Erst das Resultat, was aus ihrer Leitung (der Regierenden) und aus der geleiteten Kraft der Regierten für alle insgesamt hervorgeht, nennen wir Staat im strengen Sinne des Wortes."[2]) So verblaßt der Staatsbegriff, er wird vollends von den Individuen als seinen Trägern gelöst: „Man hüte sich nur, den Staat nicht zu denken, als ob er in diesen oder jenen Individuen, oder als ob er überhaupt auf Individuen beruhe und aus ihnen zusammengesetzt sei."[3])

Die Neuorientierung Fichtes wird in diesen Sätzen außerordentlich klar. Gegenüber der früheren Epoche tritt die staatsbejahende und -bewertende Tendenz deutlich hervor. Der Staatsbegriff ist mit einem erhabenen indeellen Inhalt gefüllt: Der Staat ist der direkte Vermittler zwischen dem individuellen Tun und dem absoluten Zweck, ja, er ist dieser Zweck selbst. So sehr er aber auf diese Weise an Gewicht gewinnt, so sehr verflüchtigt sich sein Wesen zu einer Form, deren Konturen kaum erkennbar sind. Heben wir indes das Moment hervor, daß der Staat nunmehr die causa finalis des menschlichen Daseins ist, so nimmt er damit eine Position ein, die ehemals die menschliche Gesellschaft im ganzen innehatte. Nach dieser Richtung hin, Umwertnug des Staates zu der natürlichen Gemeinschaftsform, entwickelt sich der Staatsbegriff in Fichtes dritter Periode. Wir bezeichnen diese Entwicklung als die konvergierende Tendenz des Gesellschafts- und Staatsbegriffes.

3.

Der Staat, die natürliche Gemeinschaftsform! Aber Fichte versteht immer darunter die ideale Staatsform, die ihr Gepräge aus dem Ewigen erhält. Dennoch — sollten die wirklichen Verhältnisse der gegenwärtigen Staaten eine vollkommen negative Rolle spielen? Sollten

[1]) S. W. VII. 144. [3]) S. W. VII. 146.
[2]) S. W. VII. 147.

die Staaten in ihrer jeweiligen Verfassung nicht schon Beziehungen auf den höchsten Lebenszweck enthalten? Dem Philosophen konnte die unnatürliche Spannung seines Optimismus in bezug auf die erstrebte und seines Pessimismus in bezug auf die wirkliche Welt nicht verborgen bleiben, und so bemerken wir in der Tat in seinen letzten Schriften eine starke Annäherung der idealen und realen Gemeinschaftsform. Die Begriffe „Volk" und „Nation" treten fortan bezeichnenderweise in den Vordergrund.

Ohne Bezugnahme auf ein Bestimmtes entwickelt die „Staatslehre" von 1813 grundsätzlich das Wesen des Staates, bzw. des Staatsvolkes. Fichte definiert: „Eine Menschenmenge, durch gemeinsame sie entwickelnde Geschichte zur Erreichung eines Reiches vereint, nennt man ein Volk. Dessen Selbständigkeit und Freiheit besteht darin, in dem angehobenen Gange aus sich selber sich fortzuentwickeln zu einem Reich." [1]) Bedeutsam ist, daß der teleologische Charakter des Staates ergänzt wird durch einen empirischen Faktor, die Volksgeschichte, und diese gemeinsame Geschichte ist ebenso bestimmend für die Entwicklung des Volkes wie der von der Vernunft aufgegebene Zweck. Deutlicher noch wird Fichtes Hinneigung zum objektiv Wirklichen, wenn er die natürliche Entstehungsweise des Volkes in seinen Gesichtskreis zieht. „Der Staat ist aus den Familien gebildet: Diese die integrierenden Teile des Rechtsganzen." [2]) Die Familie beruht auf der Ehe. Ehemals [3]) hatte Fichte die Ehe lediglich aus dem Zwecke der Fortzeugung des Menschengeschlechts entwickelt, und seine rein transzendentallogische Denkweise hatte zu seltsamen Kombinationen geführt. [4]) Nun aber wird die Ehe auf eine ethische Grndlage gestellt. „Das Kind, durch seine Geburt aus der Mutter, dadurch, daß die erste Nahrung für dasselbe in ihr bereitet wird, welche sie ein ebenso großes Bedürfnis hat zu geben, als das Kind sie zu nehmen, bleibt selbst physisch mit derselben verbunden. Der Mann, durch die uranfängliche und ewigdauernde Verbindung an sie geknüpft, wird bewegt zu lieben, was sie liebt. So ist begründet, wodurch allein Erziehung möglich wird, die Teilnahme an fremder Einsicht und Bildung." [5]) Die Pflicht der Ehegatten geht also auf ein ganz naheliegendes Ziel: auf die Erziehung ihrer Kinder. In der Ausfüllung dieses Pflichtenkreises dienen sie dem allgemeinen Menschheitszweck. Damit ist eine Wendung von der Abstraktion und Metaphysik zu realen Daseinsformen mit ihren konkreten Zielen ausgesprochen, die uns zu dem Schluß berechtigt, daß Fichte in seiner letzten Schaffenszeit sehr wohl den Eigenwert der sozialen Institutionen anerkannt hat. Aber verfolgen wir zunächst seine Ausführungen weiter. Die Familie findet sich als größeres Abbild wieder in dem Stamm und dieser in der Volksgemeinschaft. „Der Staat besteht aus den ewig lebenden, unsterblichen Stämmen" [6]), und Fichte fügt hinzu,

---

[1]) S. W. IV. 412.
[2]) S. W. IV. 484.
[3]) Im „Naturrecht". S. W. III. 305 ff.
[4]) Vgl. Geißler, Das empirische Ich oder die Menschen in der Fichteschen Philosophie. Diss. Erlangen 1904. Anhang S. 96.
[5]) S. W. IV. 482.
[6]) S. W. IV. 484.

daß der Begriff „Stamm" einen Hauptbegriff bildet, „der indes bloß historisch, aus einer uranfänglichen Gegebenheit zu erklären ist und aus Verstandesgesetzen sich nicht ableiten läßt".[1]) Ein solches Bekenntnis aus Fichtes Munde ist in den früheren Epochen undenkbar.

Das stärkste Band, das die Volksgemeinschaft zusammenhält, ist die Sprache, die Sprache aber in dem Sinne verstanden, als sie der unmittelbare Niederschlag des Volksgeistes und das fruchtbare Feld geistigen Wachstums ist, insofern sie „das schöpferische Produkt der Freiheit aus nichts heraus" darstellt.[2])

Dieser Staat Fichtes ist ungleich erdgebundener als der ehemalige, und dem entspricht auch seine Aufgabe. Während in der metaphysischen Epoche sein Zweck in die Unendlichkeit verlegt war, stellt er sich nun greifbar nahe. Sein Zweck ist der gleiche, wie der der Familie: die Erziehung seiner Bürger. Er ist „die leitende und belehrende Gesellschaft, die den Verstand des Einzelnen, der da frei werden soll, zweckmäßig leitet".[3])

Noch mehr nähert sich Fichte der objektiven Wirklichkeit, indem er die grundsätzlichen Auffassungen über Staat und Volk unmittelbar auf deutsche Verhältnisse anwendet. Das geschieht nicht nur in den „Reden an die deutsche Nation", wogegen man geltend machen könnte, daß sie immerhin auf eine populäre Wirkung angelegt seien, sondern auch in der zusammenfassenden Darstellung seines Moralsystems, in der „Staatslehre" von 1813. In diesem Umstande liegt unbedingt ein Beweis, daß sich eine tatsächliche Wandlung in seiner philosophischen Grundansicht des Lebens vollzogen hat. Was sich in der ersten Periode als das Band erwies, das die Menschen zu einer Gesellschaft verknüpfte, was dann in der folgenden Epoche allmählich den Charakter des wahren staatsbildenden Momentes annahm, das wird nun als die Wesenheit des deutschen Volkes gewertet. Und was ist dieses Etwas? Wir bezeichnen es, um auch alle Modifikationen, die es in Fichtes Entwicklungsgang erfahren hat, zu umfassen, als das ursprüngliche Menschentum.

Das eignet nach Fichtes Auffassung unter allen Völkern namentlich den Deutschen. Sie bilden das Urvolk, d. h.: in ihnen sind die Grundtriebe wirksam, die das individuelle wie staatliche Leben in stetem Fluß neu erzeugen. Unter Anwendung moderner Ausdrücke dürfen wir sagen: Sie sind das tätige Kulturvolk im Gegensatz zu den Völkern der Zivilisation. Fichte glaubt an „ein absolut Erstes und Ursprüngliches im Menschen selber, an Freiheit, an unendliche Verbesserlichkeit, an ewiges Fortschreiten unseres Geschlechtes"[4]), und er glaubt weiter, daß die Deutschen dieses göttliche Erbgut bewahrt haben. „Sie sind ursprüngliche Menschen, sie sind, wenn sie als Volk betrachtet werden, ein Urvolk, das Volk schlechtweg, Deutsche." Was gibt ihm den Glauben ein? Das deutsche Volk, so meint er, besitze eine Sprache, die in ihrer Wesensart eine unversiegbare Quelle geistigen Lebens ist. „Die Verschiedenheit . . . (zu den übrigen Völkern der germanischen Völkerfamilie einschließlich der Romanen) besteht darin, daß der Deutsche

---

[1]) S. W. IV. 404.
[2]) S. W. IV. 485.
[3]) S. W. IV. 469.
[4]) S. W. VII. 374 ff.

eine bis zu ihrem ersten Ausströmen aus der Naturkraft lebendige Sprache redet, die übrigen germanischen Stämme eine nur auf der Oberfläche sich regende, in der Wurzel aber tote Sprache."[1]) Den zweiten Beweis leitet er aus der deutschen Geschichte ab. Über allen politischen Trennungen, über aller konfessionellen Spaltung hat sich das tiefe Bewußtsein im deutschen Volke erhalten, daß es eines Geistes ist. Das war nur möglich, weil die deutschen Geistesheroen, ungeachtet ihrer eigenen Landeszugehörigkeit, die Idee des gesamten deutschen Volkes vertraten und lebendig hielten. Und so ist „der merkwürdige Zug im Nationalcharakter der Deutschen eben ihre Existenz ohne Staat und über den Staat hinaus, ihre rein geistige Ausbildung".[2]) Auf Grund einer solchen Betrachtung verkündet der Philosoph seherhaft die künftige Reichseinheit — und die Realisierung des Vernunftreiches durch das deutsche Volk. „Und so wird von ihnen aus dargestellt werden ein wahrhaftes Reich des Rechts, wie es noch nie in der Welt erschienen ist, in aller Begeisterung für Freiheit des Bürgers, die wir in der alten Welt erblicken, ohne Aufopferung der Mehrzahl der Menschen als Sklaven, ohne welche die alten Staaten nicht bestehen konnten: für Freiheit, gegründet auf Gleichheit alles dessen, was Menschenangesicht trägt."[3])

Es bedarf keines großen Scharfsinnes, diese Gedanken in ihre gehörigen Grenzen zu verweisen.[4]) Offenbar ist — und das ist der Gewinn für unsere Untersuchung des Fichteschen Staats- bzw. Gesellschaftsbegriffes — daß Fichte in dieser Periode die Volksindividualität als das vermittelnde Glied zur Realisierung des Ewigen betrachtet. Aber er sieht in den Zeitepochen stets nur e i n Volk diese erhabene Aufgabe erfüllen: einst das griechische, jetzt das deutsche. Keineswegs weist auch das deutsche Volk seiner Zeit eine innere Verfassung auf, die ihn veranlaßte, in ihm den unmittelbaren Träger der Menschheitsidee zu sehen. Vielmehr liegt dem Grundgedanken, „s i c h m i t B e w u ß t s e i n z u m a c h e n", der Sinn einer Aufgabe zugrunde. Ein Besinnen auf das ureigene Sein muß vermöge der Tätigkeitstendenz im Menschen zur immer reineren Entfaltung der Vernunftidee führen; in diesem Bestreben aber ist der Einzelne an das Wachstum gebunden.[5]) Die Richtung auf das Unbedingte läßt Fichte auch hier die Grenze der historischen Tatsachen überschreiten. Wir glauben, diese Auffassungen nicht besser als mit einem Gedanken Scholz' schließen zu können, der Fichtes Überspannung des Prinzips in die Geschichte der menschlichen Irrungen verweist, aber hinzufügt, „daß es in die Geschichte der Wahrheit gehört, was Fichte mit diesem Irrtum geleistet hat".[6])

---

[1]) S. W. VII. 325.
[2]) S. W. VII. 572.
[3]) S. W. IV. 423. Mit denselben Worten beschließt Fichte die „Politischen Fragmente aus den Jahren 1807 u. 1813". VII. 573.
[4]) Siehe Medicus, J. G. Fichte, 12. Vorlesung.
[5]) Mit diesem Gedanken schließen wir uns an Lassalle an. Lassalle, Die Philosophie Fichtes. Berlin 1892, Bd. I. 431—461.
[6]) Scholz, Fichte als Erzieher. Kantstudien Bd. 19. S. 164.

4.

Obwohl nicht mit Unrecht behauptet werden kann, daß Fichtes Gesamtphilosophie aus einem religiösen Motiv entspringt, so schenkt sie doch der Kirche, als der sichtbaren religiösen Gesellschaftsform, nicht die Beachtung wie etwa der staatlichen Gemeinschaft. Trotzdem aber das Problem der empirischen Kirche nur gelegentlich in den Gang der Erörterung hineingezogen ist, so machen sich doch in der Wandlung des Kirchenbegriffs die drei Entwicklungsphasen, in denen Fichtes Philosophie fortschreitet, besonders deutlich bemerkbar und zwar aus dem Grunde, weil die Kirche wesenhaft dem Reiche des Transzendenten und des Irdischen zugehört, und sich auf diese Duplizität des Daseins gerade die Fragestellung Fichtes richtet.

Aus welchen apriorischen Gründen ist der Begriff der Kirche abzuleiten, und welche Folgerungen ergeben sich aus dieser Deduktion für die Form der Kirche? Das ist die Formulierung des Problems in der transzendentallogischen Epoche. Die apriorische Grundlage ist die jedem Individuum innewohnende Anerkenntnis einer transzendenten Wahrheit, die dunkel als die Bestimmung und das Endziel des Daseins vor ihm liegt. „Die Anerkennung dieser Wahrheit, vor der sie (die Menschen) ihre Augen kaum verschließen können, erzeugt in ihnen gewisse Hoffnungen, Aussichten, Ansprüche, von denen in der Welt der Erscheinungen nicht die geringste Spur sich zeigt“[1]); mit anderen Worten: Sie bewirkt den Glauben. Von einem Glauben an die übersinnliche Wahrheit ist jedes Individuum beseelt, und durch diese gemeinsame Tendenz ist eine natürliche Glaubensgemeinschaft, die unsichtbare Kirche, „als eine Übereinstimmung aller vernünftigen Wesen zu dem gleichen Glauben“[2]) gegeben. Wie das Moralgesetz zu seiner Realisierung der Gesellschaft von Menschen bedarf, so verlangt der Glaube, um sich selbst zu klären und zu kräftigen, einer Betätigung unter Menschen. Jeder strebt, die Wahrheit seiner Glaubensüberzeugung durch die Zustimmung des anderen bestätigt zu sehen; „es ist also ein Hang im Menschen, jene unsichtbare und gedenkbare allgemeine Kirche, so viel an ihm ist, in eine sichtbare zu verwandeln; jene Idee in der Sinnenwelt wirklich darzustellen; nicht bloß zu glauben, daß der andere glaube wie er, sondern auch, insoweit das irgend möglich ist, es zu wissen; sein Glaubenssystem wenigstens in einem Punkte an etwas, das er weiß, anzuknüpfen. — Das ist der Grund der kirchlichen Verbindung.“[3]) Dieser Gedanke wäre fähig gewesen, die Kirche als eine religiös-sittliche Institution zu konstituieren. Fichte wendet ihn indes anders. Der Glaube aller findet seinen Ausdruck im Glaubensbekenntnis. Sobald dieses vorhanden ist, verpflichtet es jeden Bekenner zur strengen Befolgung seiner Sätze; es ist der sichtbare Ausdruck des Vertrages aller Glaubensgenossen. Die Kirche ist demnach — wie der Staat — ein Vertragsinstitut. Aus dieser Bestimmung folgen zwangsläufig die Grundsätze der Kirche: den Glauben einmütig zu bewahren, ihn laut zu bekennen, ihn aufrichtig, nicht heuchlerisch kundzutun, ihn als eine Pflicht aufzufassen u. s. f.[4]) Zur Durchführung dieser Gesetze bedarf die Kirche einer straffen, sich auf Rechtsprinzipien gründenden Organisation. Sie

[1]) S. W. VI. 245.
[2]) ebd.
[3]) S. W. VI. 276.
[4]) S. W. VI. 248.

erhält in geistlichen Angelegenheiten, in der Überwachung der Glaubenswahrhaftigkeit ihrer Glieder, die richterliche Gewalt, die recht eigentlich Sache des individuellen Gewissens, Sache Gottes ist. Sie nimmt die Strafen des Jenseits schon voraus. Da es aber ihrem Wesen als einer menschlichen Einrichtung widerspricht, das Richteramt Gottes auf Erden zu führen, so kann sie keine jenseitigen Strafen verhängen, vielmehr können Kirchenstrafen nur den Charakter von Abbüßungen haben. Weil aber der Richterspruch über menschliches Tun und Handeln im Jenseits erst gefällt wird, muß es dem freien Ermessen des Einzelnen anheimgestellt werden, sich den Abbüßungen zu unterwerfen oder nicht. Das Richteramt ist das „wesentliche Amt" der Kirche; denn die Lehre der Kirche zu verbreiten ist jedem verstattet, aber die richterliche Befugnis ist eine „ausschließliche Verrichtung der Priester".[1]) Demnach ist die römisch-katholische Kirche eine wirkliche Kirche, die lutherische und reformierte sind Glaubensgemeinschaften, die als Kirchen höchst inkonsequent sind.

Es liegt klar, daß Fichtes Darstellung nicht sowohl das innere Wesen der Kirche im Auge hat, als die kirchliche Hierarchie. Diese versucht er auf transzendentallogische Weise abzuleiten. Er stellt bewußt nicht etwa die Frage, ob seine geschilderten kirchlichen Institutionen mit ihren Auswirkungen ein Gegenbild in der Wirklichkeit haben, wie die gesamte Transzendentallogik die Erfahrung stets nur als Anknüpfungspunkt nimmt, um den Beweis allein mit apriorischen Mitteln zu führen. „Was ehemals, was jetzt, was jemals Grundsatz gewesen, will ich nicht wissen; ich bin nicht auf dem Felde der Geschichte, sondern auf dem Gebiete des Naturrechts, welches eine philosophische Wissenschaft ist. Ich entwickle den Begriff einer sichtbaren Kirche; ich folgere Satz vor Satz aus diesem Begriff."[2]) Damit hebt Fichte den rein logischen Charakter seiner Deduktion hervor, ein deutlicher Beweis, wie der Begriff der Kirche, gleich dem Gesellschafts- und Staatsbegriff dieser Epoche weder ideellen Gehalt besitzt noch in seiner wirklichen Struktur festgelegt ist. Indes scheint es, als wenn der negative Wert der kirchlichen Gemeinschaftsform ungleich stärker hervorgekehrt sei, als es bei der Entwicklung des Staatsbegriffes geschah. Der Staat war als die Garantiemacht dargestellt, die eine Entfaltung der sittlichen Freiheit gewährleistete; die Kirche, lediglich als Hierarchie aufgefaßt, hat für den wahren Zweck des Lebens keinerlei Bedeutung. Zwar wurden dem Staate Zwangsrechte zugesprochen, doch stets mit dem Hinweis auf den moralischen Zweck, dem sie dienten. Aber auch ein solcher Hinweis, der damit immerhin der Hierarchie einen gewissen Wert zuerkannt hätte, fehlt hier völlig. Und noch zu einer weiteren kritischen Anmerkung fordert jene Deduktion heraus. Fichte erklärt seine Gedankengänge als zwingend aus dem Naturrecht heraus. Aus denselben naturrechtlichen Gründen aber fordert er die notwendige, sich selbst regulierende menschliche Gemeinschaft und bestreitet die staatlichen Ansprüche, hier aber wird aus ihnen eine Hierarchie abgeleitet, die — den Gedanken rückwärts verfolgt — dem Freiheitsbewußtsein — aus dem sie doch abgeleitet ist — widerspricht. An dieser Stelle klingt merkwürdigerweise

---

1) S. W. VI. 248.
2) S. W. VI. 257.

die Naturrechtslehre im Sinne der psychologischen Theorie Hobbes' an. Die Widersprüche zu lösen, scheint nur möglich, wenn wir auf die individualistische Grundstimmung dieser ersten Epoche zurückgehen. Indes weist diese Lösung in das nächste Kapitel hinüber.

Auf den gemeinsamen Boden der Glaubensüberzeugung führt auch die „Sittenlehre" von 1798 die Entstehung der Kirche zurück.[1]) Das moralische Prinzip als potenzielles Vermögen im Menschen kann nur in der Gesellschaft wirksam werden und kann sich nur dadurch zu immer größerer Reinheit erheben. Indem alle Individuen sich dieser Bestimmung hingeben, steht zu hoffen, daß das Endziel der Verwirklichung der absoluten Sittlichkeit erreicht werde. Das Bewußtsein, ein gemeinsames Ideal zu besitzen, muß die Menschen zu gegenseitiger Förderung im Verfolgen ihres Zieles verknüpfen. So bildet sich eine ethische Vereinigung: die Kirche. Die Beziehung seines individuell erlebten Moralgesetzes zur absoluten Moral kann dem Menschen nur unter einer ganz bestimmten Form erscheinen, unter einem Symbol, das nichts anderes als den allgemeinen Satz ausdrückt: „Es ist ein Übersinnliches." Daran knüpft die kirchliche Lehre an, um die reine Form des Sittengesetzes, die sich zwar erst in der Unendlichkeit ganz offenbaren wird, zu immer klarerer Anschauung zu bringen. Nicht der umgekehrte Weg, auf das Symbol „als auf etwas zu Begründendes" hinzugehen, verbürgt uns die Gewinnung der letzten Klarheit. Auf diese beiden Richtungen bezieht Fichte den Protestantismus und Katholizismus.

Eine speziell religiöse Geisteshaltung zum Unterschiede von einer sittlichen bemerken wir bis zu diesem Punkte der Entwicklung noch nicht. Das Religiöse fließt mit dem Ethischen zusammen. Daher ist auch die kirchliche Gemeinschaft lediglich auf ethische Ziele eingestellt. Durch den Umstand aber, daß ihr ein solcher Wert beigelegt ist, wird sie zu einer Institution gestempelt, die für die Entwicklung des Einzelnen wie der Gesamtheit eine positive Bedeutung hat: Die Kirche ist die Dienerin der individuellen und damit indirekt der absoluten Sittlichkeit.

In der metaphysischen Epoche tritt die Kirche als Begriff ganz zurück, und doch kommt sie als Idee gerade hier zur höchsten Geltung. „Gelangte Fichte bisher vom Wissen zum Sein, so wird nun die Begründung des Bewußtseins aus dem Absoluten unternommen."[2]) Fichte bestimmt das Absolute negativ als die „Grenze", als das „Nichtsein des Wissens". Qualitativ ist es dasselbe wie das reine Ich, das aber nun nicht schlechthin als „reine Tätigkeit", als „Subjekt-Objekt" oder als „identisch mit sich selbst" gefaßt ist, sondern im Zustande des Seins. In dieser Auffassung fällt es zusammen mit dem göttlichen Sein. In der Transzendentallogik bestand die Aufgabe darin, aus dem Wissen zum Sein zu gelangen, jetzt, in der Metaphysik, geht das Ziel daraufhin, aus dem Sein das Wissen abzuleiten. Die Frage, die aufgeworfen wird, lautet: Wie vermag das göttliche Sein in die Erscheinung zu treten? Offenbar muß sich das göttliche Sein äußern. Seine Äußerung besteht in dem, was wir mit dem Ausdruck „Wissen" in weitestem Sinne des Wortes, mit dem Begriff des Geistigen, bezeichnen. Der

---

[1]) S. W. IV. 245 ff.

[2]) Wiener, J. G. Fichtes Lehre . . . S. 29.

Träger dessen ist nun die Menschheit. Durch den Begriff des Wissens ist also eine durchgehende Verbindung Gottes mit der Menschheit geschaffen. Wir sind berechtigt, zu sagen: Die Menschheit selbst ist die Erscheinung Gottes. Das ist ein Panentheismus — mit der Einschränkung, daß er sich nur auf die Menschheit, nämlich auf Wesen bezieht, die einer freien Tätigkeit fähig sind. Diese Beschränkung aber gilt für Fichte grundsätzlich, weil die Tendenz des Daseins der Aktivismus ist. Insofern die absolute Vernunft als das absolute Sittengesetz gefaßt ist, besteht die Aufgabe des Lebens darin, durch alle Geschlechter und Zeiten hindurch zur reinen ethischen Bestimmung zu gelangen. In diesem Sinne wird der absolute Staat, als die reale Form des menschlichen Gattungslebens, der Träger dieser Aufgabe. Insofern aber die absolute Vernunft das göttliche Sein selbst ist, geht die Menschheitsgeschichte auf eine Vereinigung mit Gott. Mit dem Ausblick auf ein solches Ziel stellt die Gemeinschaft der Menschen eine Kirche dar. Um das Ziel zu erkennen, um sich der Bestimmung, Gott zu schauen, ganz hingeben zu können, muß der Mensch das rationale Wissen aufgeben. Das Wissen, das hierzu erforderlich ist, ist ein Glauben, ein von sittlicher Pflicht tief durchdrungenes Leben. Das Wissen im rationalen Sinne dagegen ist ein Nichtleben.[1]) Beide Ziele sowohl, reine Sittlichkeit und Aufgehen in Gott, als auch beide Gemeinschaftsformen, Staat und Kirche, fallen offenbar zusammen. Daher können wir für diese Epoche in Anlehnung an Max Wundt[2]) sagen: Auch Fichtes Staat ist — wie der platonische — eine Kirche. Wie Fichte keineswegs an empirische Staatsverfassungen denkt, vielmehr von dem absoluten Staat spricht, so ist auch der Begriff der Kirche weit entfernt davon, Abbild irgend einer auf dramatischen Glaubenssätzen beruhenden Kirche zu sein. Dem Philosophen verschwinden hier alle wirklichen Unterscheidungen in einer allumfassenden Abstraktion.

Es ist eine oft aufgeworfene Frage, ob die religiöse Wandlung Fichtes, die in seiner Hinneigung zur positiv christlichen Lehre zum Ausdruck kommt, ob seine sogenannte johanneische Periode auf eine grundsätzliche Schwenkung zurückgeht, oder ob es sich um eine folgerichtige Weiterentwicklung handelt. Windelband bejaht die Frage in dem ersten Sinne, Fischer im zweiten. Verfolgen wir aufmerksam, wie die Wissenschaftslehre in jeder neuen Phase tiefer schürft, so ist der Standpunkt, daß es sich hier um einen stetigen Prozeß handelt, sehr wohl haltbar. Aus einer psychologischen Betrachtungsweise heraus erscheint es zudem ungleich natürlicher, daß Fichte die vorhandenen wirklichen Religionsformen (wie die Wirklichkeit überhaupt) in den Strom seines phylosophischen Systems hineinzog, statt, daß er sich nunmehr auf den Boden des objektiv Wirklichen stellte und von dort eine Verbindung zu seinen philosophischen Prinzipien suchte; denn es darf nie außer acht gelassen werden, daß doch die positive Religion (bzw. alles Wirkliche) nicht in der geläufigen Wertung, sondern stets in ganz eigentümlicher, man möchte sagen, in Fichtescher Weise genommen ist. So neigen wir der Auffassung zu, daß die Entwicklungsphasen Fichtes

---

[1]) Vgl. Kant: „Ich mußte das Wissen aufgeben, um zum Glauben Platz zu bekommen."

[2]) Max Wundt, Geschichte der griechischen Ethik. I. S. 512.

innerlichst in Verbindung stehen, daß bei seinem Zug zur Universalität der Fluß seiner Philosophie notwendig Windungen und Ausbuchtungen aufweisen muß, die dem Beschauer stets neue Bilder bieten, daß aber die Richtung die gleiche bleibt. Eine Betrachtungsweise nach den drei Stufen, die wir hier anwenden, soll das Spezifische in jedem Entwicklungsabschnitt besonders deutlich hervortreten, nicht aber das Lebenswerk Fichtes unter dem Bilde einer gebrochenen Linie erscheinen lassen. Jede Entwicklungsphase wächst logisch aus der vorhergehenden heraus. Wenden wir uns aber nach dieser philosophie-geschichtlichen Angelegenheit wieder unserer Frage zu.

Die christliche Kirche, die Fichte gegründet sieht auf den Geist des Johannesevangeliums,[1]) ist die ideale Gemeinschaft, in der die Betätigung der religiös-sittlichen Pflichten gewährleistet ist. Unbedingte Pflichterfüllung aber ist das einzige Mittel, das den Menschen dem Ebenbilde Gottes näherführt. Sicherlich sind es nicht nur rein gedankliche Übereinstimmungen zwischen seiner Philosophie und den Grundlehren des Christentums,[2]) die ihn zu dem Urteil führen, daß das Christentum die Religion sei, vielmehr findet sein ursprünglicher Aktivismus in der christlichen Lehre die Bestätigung. Die höhere Moralität, d. i. die Bestimmung zur reinen Tätigkeit, kommt insbesondere in ihr zum Ausdruck,[3]) und zwar muß die freie Tat bewußt mit der Richtung ins Ewige geschehen, soll sie moralisch-religiösen Wert haben. Schwächlinge mit „zarter Organisation" sind es, die aus dem Gefühl des Mitleids handeln: „in der Geisterwelt geschieht solcher Taten keine Erwähnung".[4]) Aber was einem Menschen getan wird, „damit ihm einmal eine solche Stunde zuteil wird, in der er fröhlich und dankbar aufblickt zum Himmel, daß ihm in dem Helfer die rettende Hand der Gottheit erscheint" — das ist eine Tat in religiös-sittlichem Sinne. Nicht auf den Erfolg, nicht auf das Glück, das die helfende Tat unter Umständen bereitet, kommt es an, sondern auf die Beziehungen, die der Gebende und Nehmende durch die Tat zum Ewigen verlangen. In der Fortführung solcher Gedankengänge verflüchtigt sich der Begriff des menschlichen Tuns; der Blick wird abgelenkt von dem Objekt, dem unser Wirken gilt, um sich zu orientieren am Willen Gottes. Der Religiöse will das Tun nicht darum, „damit sein Erfolg in der Sinnenwelt wirklich werde; wie ihn denn in der Tat der Erfolg oder Nichterfolg durchaus nicht kümmert: sondern er will es darum, weil es der Wille Gottes in ihm und sein eigener, eigentlicher Anteil am Sein ist".[5]) Diese Darstellung ist typisch für die Denkweise Fichtes in seiner letzten Periode. Er ergreift das Gegebene (hier die christliche Lehre), um es mit den Ideen aus der Unendlichkeit in Beziehung zu setzen. Es ist keine Frage, daß er dadurch eine erhabene Auffassung des objektiv Wirklichen herbeiführt, daß er aber der Gefahr, ebendenselben Gegenstand in die Unwirklichkeit zu erheben, nicht stets entronnen ist.

---

[1]) „Anweisung zum seligen Leben." 6. Vorlesung.
[2]) Vgl. V. 492, wo Fichte hervorhebt, daß seine Theorie über Leben und Sein mit der Theorie des Christentums übereinstimmt.
[3]) S. W. V. 469. [5]) S. W. V. 475.
[4]) S. W. V. 537.

Während Fichte in der „Anweisung" seine grundsätzliche Übereinstimmung mit dem Christentum nachweist, stellt er es in der „Staatslehre" in seinen bestimmten Wirkungen in den Gesichtskreis. Das Christentum ist Lehre, insofern es uns evident zum Bewußtsein bringt, daß wir „durchaus keinen Herrn haben, außer Gott, kein Gesetz, als das göttliche, das sich richtet nur an unsere Freiheit".[1] Es ist aber vor allem Verfassung, nämlich „Bestimmung des wirklichen Seins des Menschengeschlechts". Es bestimmt den Willen des Einzelnen und wird auch den Willen der ganzen Menschheit beherrschen. „Gott wird wirklich und in der Tat alleiniger Herr, ohne Zweifel durch den Umsturz jedwedes anderen Herrn, es tritt eine Verfassung ein, in der jeder gehorcht nur dem von ihm selbst deutlich erkannten Willen Gottes." Fichte verkündet seherhaft, daß das Christentum dereinst die wirkliche Verfassung des menschlichen Geschlechts werde.

Wie er in der letzten Periode eine Synthese zwischen dem realen Staat und der natürlichen menschlichen Gesellschaft herbeiführt, so versucht er nunmehr, auch die empirische Kirche mit beiden in Übereinstimmung zu bringen. Er verfolgt historisch die Entwicklung des Verhältnisses von Staat und Kirche und erkennt darin eine notwendige Fortbildung. Beide Gemeinschaftsformen reiften aneinander, und sie werden sich auch weiterhin gegenseitig nähern müssen, bis das Ideal des christlichen Staates erreicht ist. Verbinden wir damit die Idee des Deutschtums, so läßt sich zusammenfassend sagen, daß Fichte in dem christlichen deutschen Staate das Unterpfand sieht, damit die Menschheit sich stetig fortbilde zu einer Vernunftgemeinschaft.

* * *

Resultat: Wie der Individualitätsbegriff, so ist auch der Begriff der Gemeinschaft aus dem reinen, bzw. dem absoluten Ich deduziert und zwar nicht nur der Allgemeinbegriff der Gemeinschaft, sondern auch die Begriffe der bedeutungsvollsten menschlichen Gesellschaftsformen: Staat und Kirche. In der transzendentallogischen Epoche steht die ethische Freiheitslehre im Vordergrunde; demgemäß tritt der soziale Eigenwert des Staates und der Kirche zurück: sie sind Vertragsinstitute, die bei der Entwicklung der individuellen (und dadurch der absoluten) Sittlichkeit bestenfalls eine dienende Rolle spielen. Sie machen die Bahn frei, damit sich der Tätigkeitstrieb entfalten kann. Ein natürliches Beisammenleben, eine Gesellschaft im Fichteschen Sinne ist notwendig, damit der Tätigkeitstrieb sowohl ein Objekt hat, als auch einen Anstoß empfängt, um wirksam zu werden.

In der metaphysischen Periode wird das, was bisher als apriorisches Vermögen aufgefaßt ist, in die absolute Vernunft, in das göttliche Sein, in ein überweltliches Prinzip verlegt. Die absolute Vernunft teilt sich für unsere menschliche Ansicht in Ideen. Diese aber werden getragen nicht sowohl vom Einzelmenschen als von der gesamten Menschheit. Die Vorzugsstellung, die in dieser Verbindung die Menschheit einnimmt, wirkt sich notwendigerweise auch in einer Höherbewertung der realen Gemeinschaftsformen, Staat und Kirche, aus. Diese

[1] S. W. IV. 527.

werden freilich nicht in ihrer empirischen Verfassung genommen, sondern in einer Form, die sie ihrer Idee nach sein sollen und werden sollen. In einer solch idealisierten Form fallen sie mit der idealen Gesellschaftsform überhaupt zusammen.

Die konvergierende Tendenz, die sich am Ausgang der metaphysischen Epoche, und zwar auf Grund einer allumfassenden Abstraktion einstellt, ergreift die wirklich bestehenden Gemeinschaftsformen und deckt in ihnen die ehemals der idealen Gemeinschaft zugesprochenen Ideen auf. Staat und Kirche, die nunmehr als die notwendigen und berechtigten Gemeinschaftsgebilde anerkannt werden und in eins verschmelzen, sind nicht mehr ein Unvollkommenes, sondern ein keimhaft auf das Vollkommene Angelegtes. Damit werden sie zu wertvollen Institutionen an sich. Wir erblicken darin eine Fortentwicklung des Gemeinschaftsproblems zu der Auffassung der Romantiker und der historischen Rechtsschule.

Das dynamische Prinzip hat in dem Gesellschaftsbegriff der ersten Phase keinen Raum, alle Wirksamkeit wird in das Individuum verlegt. In der Folgezeit ist die Fortschrittsidee an die Gemeinschaft geknüpft; die Gemeinschaft wandelt sich stets in sich, um die absolute Vernunft in immer reinerm Bilde in sich darzustellen. Die volle Berechtigung des aktivistischen Prinzips aber wird sich erst bewahrheiten, wenn wir nun dazu übergehen, die mannigfachen Formen des Individualitäts- und Gemeinschaftsbegriffes, die wir bisher als solche betrachteten, in ein Wechselverhältnis zu setzen.

Die Wandlungen des Verhältnisses von Individuum und Gemeinschaft.

I. Die naturrechtliche Fassung.

1.

Es ist bereits sachlich dargelegt worden, wie sich Fichtes Begriff des Naturrechts wesentlich von dem der „Aufklärung“ unterscheidet. Im Hinblick darauf, daß sich auf diese variierte Auffassung das Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft in Fichtes erster Periode aufbaut, heben wir die Unterscheidung an dieser Stelle besonders hervor. In der „Rechtslehre“ von 1812 spricht Fichte seine abweichende Ansicht klar dahin aus [1]), daß der Ausdruck „Naturrecht“ zur Kennzeichnung der „lex nata, non scripta“ irreführend und daher durch den Terminus „Vernunftrecht“ zu ersetzen sei. Der Satz, die Beziehung des Menschen zur Gesellschaft wird durch die Gesetze des Naturrechts bestimmt, soll also besagen: Der Mensch ist mit einem vernünftigen Charakter begabt, und aus dieser Konstitution heraus regelt sich sein Leben in der Gesellschaft. In der ersten Periode ist nun die Vernunft ganz transzendental aufgefaßt, und aus dieser Betrachtungsweise ergibt sich bei Fichte die Anschauung, daß die Individuen die Gesellschaftsformen neu begründen. In den ersten politischen Schriften tritt daher eine ausgeprägt individualistische Tendenz zu Tage.

Das Wesen des Menschen besteht im Tätigsein; denn der kategorische Imperativ des „Du sollst“ duldet keine andere Form menschlicher Daseinsweise. Mit diesem Lebensgesetz ist ausgesprochen, daß unsere Kräfte prinzipiell auf uneingeschränkte Entfaltung angelegt sind. Das aber erfüllt mit einem stolzen, wenn nicht grenzenlosen Selbstbewußtsein. Solche Geisteshaltung gibt sich kund im Fordern von Rechten, und in der Tat enthalten die politischen Frühschriften — so lassen sie sich auch charakterisieren — nur eine einzige Forderung des freien Individuums. Der Mensch kann als erstes Recht beanspruchen, daß sein eigenes sinnliches und geistiges Sein ihm allein zugehört. „Das reine Ich in uns, die Vernunft, ist Herr unserer Sinnlichkeit, aller unserer geistigen und körperlichen Kräfte; sie darf sie als Mittel zu jedem beliebigen Zweck gebrauchen.“[2]) Zur Erhaltung des Lebens besitzen wir das Urrecht, materielle Güter zu erwerben; die Natur, nicht die Willkür anderer bestimmt, was zu diesem Zweck als das Unentbehrliche zu gelten hat. Das Recht auf einen Besitz, auf ein Eigentum, ist ursprünglich. Das bedeutet nicht, daß wir von einer außer uns liegenden, einer fremden Macht die Erfüllung dieses Anspruchs erwarten können,

---

[1]) S. W. II. 498.

[2]) S. W. VI. 117.

sondern durch eigene Betätigung, die uns Pflicht ist, dürfen wir Eigentum besitzen. Das Recht auf Eigentum kann nur hergeleitet werden aus der „Bildung der Dinge durch eigene Kraft (Formation)“. „Wir haben das Recht, jeden anderen von dem Gebrauche einer Sache auszuschließen, die wir durch unsere Kräfte gebildet haben, der wir unsere Form gaben.[1]) Aber gehört nicht die rohe Materie der Allgemeinheit dem Staate? Wenn auf die Materie als solche keiner der vielen Einzelnen ein Eigentumsrecht hat, so kann unmöglich ein solches Recht entstehen, wenn alle ihre Rechte vereinigen. „Meint ihr, wenn jeder Rum in die Schale gieße, werde Punsch daraus werden?“[2]) Auf die Materie hat jeder einen Anspruch, zwar kein Eigentumsrecht, aber ein Zueignungsrecht. Das Eigentumsrecht entsteht erst für den, der durch Bearbeitung der Materie es erwirbt. „Nicht der Staat, sondern die vernünftige Natur des Menschen an sich ist die Quelle des Eigentumsrechtes.“[3]) Es ist also unrichtig zu sagen, der Staat habe alles schon in Besitz genommen, nein, die Einzelnen sind es. Jeder hat demnach grundsätzlich das Recht, auf das Eigentum von Verstorbenen Anspruch zu erheben; daß das heute nicht geschieht, findet seine Erklärung darin, daß die Menschen sich durch den Bürgervertrag dieses Rechtes begeben und ein Erbschaftsrecht vereinbart haben. Das Eigentumsrecht bleibt also nach wie vor in Geltung; denn es geht auf das Vernunftprinzip zurück. Wenn sich unsere materiellen Belange aus uns selbst ableiten, so könnte aber der Staat etwa die Quelle der kulturellen Güter, an denen wir teilhaben, sein. Indes weist Fichte auch diese Meinung zurück. Ein solches Verdienst könnte bestenfalls der menschlichen Gesellschaft zugesprochen werden. „Kann der Staat nicht beweisen, daß die Gesellschaft überhaupt nur kraft seiner da ist, so sind die Verdienste der Gesellschaft nicht die seinigen; das aber kann er nicht beweisen.“[4]) So haben wir unsere Bildung nicht empfangen von Lehrern, „die der Staat berufen und besoldet hat“, sondern von Lehrern, die aus innersten Trieben, aus pädagogischer Liebe, also als Glieder der menschlichen, nicht der staatlichen Gesellschaft das Bildungsgut vermittelten. Aber auch sie vermochten nur anzuregen, nicht das geistige Wachstum entscheidend zu bestimmen. Die Bildung beruht letztlich auf der Selbstbestimmung, der Eigengesetzlichkeit, der Selbsttätigkeit. „Was ich bin, verdanke ich zuletzt mir selbst, wenn ich für mich etwas bin.“[5]) Die Weltanschauung des Menschen entwickelt sich also im wesentlichen aus dem innersten Kern seines Wesens. Aus seinem eigensten Recht muß er daher nicht nur die Gedankenfreiheit, sondern auch die freie Gedankenvermittlung in Anspruch nehmen; auf herrschende Anschauungen Rücksicht nehmen, hieße unwahrhaftig gegen sich selbst sein. Aus dem Recht der Gedankenfreiheit folgt das Recht der Kritik. Auch der junge Fichte übt sie nicht aus polemischer Begier, dafür ist er zu sehr von dem Ernst der Pflichtethik Kants durchdrungen, sondern aus dem Gefühl tiefster Überzeugtheit heraus. Die freie Kritik kann und muß sogar gegebenenfalls bis zu der Konsequenz führen, daß sich der Mensch aus einem Staatsverbande löst, wenn er erkannt hat, daß dieser seine innere Freiheit gefährdet. Jede Staatsordnung, weil sie auf einem Vertragsverhältnis beruht, ist daher auf Grund freier Entschließungen

---

1) S. W. VI. 118.
2) S. W. VI. 120.
3) S. W. VI. 125.
4) S. W. VI. 141.
5) S. W. VI. 139.

der Bürger auflösbar. Die rein logische Berechtigung dieses Gedankens sucht Fichte durch den empirischen Hinweis zu stützen, daß ja tatsächlich innerhalb des politischen Staatskörpers in sich verbundene Staatsformen von geringerem Umfange bestehen, als da sind: das Judentum, das Militär, der Adel, die Geistlichkeit und die Zünfte. Das stärkste Selbstbewußtsein, der höchste Grad von ethischer Klarheit offenbart sich darin, wenn die Bürger, die ihre unveräußerlichen Rechte im Staate nicht mehr gewährleistet glauben, neue Staatengründungen vornehmen oder gar insgesamt die bestehende Ordnung auflösen, um eine vollkommnere Verfassung an die Stelle zu setzen.

Der extrem individualistische Gedanke ist hier bis zu einer Konsequenz getrieben, die an die Auswüchse radikalster Subjektivisten erinnert. Eben wegen dieses Radikalismus fällt es nicht schwer, sowohl die praktische Unhaltbarkeit als auch die logische Unrichtigkeit nachzuweisen. Wir begnügen uns deshalb mit einem Hinweis auf die zusammenfassende Kritik bei Zeller [1]) und dürfen von einer Beurteilung umsomehr absehen, als Fichte selbst — wie aus den nachfolgenden Kapiteln deutlich hervorgehen wird — den Individualismus dieser Epoche in der Folgezeit am schlagendsten widerlegt hat. Was seinen Individualismus freilich von ähnlichen Systemen dieser Art abhebt, das ist der Versuch, ihn aus einem Apriori zu begründen. Nichts liegt ihm ferner, als den selbstischen Trieben des Menschen einen Freibrief auszustellen; sein Individualismus ist egozentrisch, aber nicht egoistisch. Das Apriori wird gerade in der Veranlagung des Menschen zum s i t t l i c h e n H a n d e l n erblickt; hier steht Fichte ganz auf Kantischem Boden.

Sittliches Tun ist nur in Individuen möglich. Für diese untersucht Fichte die Bedingungen, unter denen sie im Dienste des Moralgebotes die höchste Wirksamkeit entfalten können. Weil er unbedingt von dem guten Prinzip im Menschen überzeugt ist, wird der größte Erfolg sich einstellen, wenn die individuelle Tätigkeitssphäre möglichst erweitert und gesichert ist. Diese Auffassung hat zur Folge, daß auf der anderen Seite der Aktionsradius der Gemeinschaftsgruppen klein zu halten ist, und so wird die extrem-individualistische Tendenz in ein noch schärferes Licht treten, wenn wir die Gemeinschaftsidee dieser Epoche beleuchten.

Alle Gesellschaftsformen beruhen auf dem willkürlichen Akt eines Vertrages. Dieses Prinzip hat selbst Gültigkeit für die Rechtmäßigkeit des Familienverbandes. Das ursprüngliche Recht auf den Neugeborenen hat die ganze Menschheit. Es ist ihre Pflicht, die Menschenrechte dessen, der noch unfähig ist, sie zu behaupten, statt seiner auszuüben. Aber weil sich die Eltern seiner zuerst bemächtigt haben, „um die gemeinschaftlichen Ansprüche der Menschheit an dasselbe und ihre Pflichten gegen dasselbe zu übernehmen“, so gehört das Kind ihnen. Hätte nicht die Geburtshelferin im Auftrage der Eltern gehandelt, so würde es nach dem „Recht der ersten Besitzergreifung“ ihr zugesprochen werden müssen. Wenn auf diese Weise die natürlichste Verbindung der Menschen auf einen Willkürakt zurückgeführt wird, so muß das für jede andere Gemeinschaftsform in noch höherem Maße gelten. Jeder Vertragstheorie bleiben die inneren Verbindungsgesetze der Gesellschaft verborgen; alle Vertragstheorien haften an der Oberfläche. So vermag auch Fichte in seinen ersten Schrif-

[1]) Zeller, J. G. Fichte als Politiker. S. 11 ff.

ten sich nicht über eine mechanische Auffassung der Beziehungen in der Individuenwelt zu erheben. Er sieht in dem Staat ein Ganzes, das aus Teilen besteht, nicht aber ein qualitativ neues Gebilde. „Setzt ihr aus mehreren Teilen ein Ganzes zusammen, das von anderer Art ist als die Teile?“ [1])

Dennoch wäre es möglich, daß die Teile, die Individuen untereinander, in ein Verhältnis, und sei es noch so lose, gesetzt würden. Das ist in der Tat der Gesichtspunkt, den Fichte im „Naturrecht“ und in der „Sittenlehre“ wählt; in den Schriften von 1793 suchen wir ihn vergeblich. Schroff stehen sich hier Regierende und Regierte gegenüber, und der Staat erscheint nur in seinen Repräsentanten, den Regierenden. In grober Verallgemeinerung wird diesen ein Sinn für menschliches Recht abgesprochen, werden sie in oft ironischer Weise der Herrschafts- und Machtgier bezichtigt. „Die Tendenz aller Monarchien ist nach innen uneingeschränkte Allgemeinherrschaft, und nach außen Universalmonarchie.“ [2]) Es ist das blendende Wort von dem „Gleichgewicht der Staaten“ geprägt worden, das den Völkern eine friedliche Entwicklung gewährleisten soll, aber deckt es im Grunde nicht das Machtstreben aller Regierenden auf? Und kann es irgendwie dem Endzweck des individuellen sittlichen Daseins dienen? Darum steht der Bürger den politischen Bestrebungen seines Staates teilnahmslos und ablehnend gegenüber. „Glaubt ihr, daß dem deutschen Künstler und Landmann sehr viel daran liege, daß der lothringische oder elsässische Künstler und Landmann seine Stadt und sein Dorf in den geographischen Lehrbüchern hinfüro in dem Kapitel vom Deutschen Reich finde, und daß er Grabstichel und Ackergerät wegwerfen werde, um es dahin zu bringen?“[3]) In dem Maße, in dem Fichte den Staat unedler Beweggründe zeiht, spricht er ihm edle Motive ab. Es wurde bereits dargelegt, daß die Quelle und Ordnung des Eigentums in der individuellen vernünftigen Natur des Menschen liege, daß es weder eine Aufgabe des Staates sein könne, uns in ein Eigentum einzusetzen, noch daß es sein Verdienst sei, wenn wir eins besitzen. Und wie der Staat nicht der Vermittler und Förderer der Bildung ist, so ist die gesamte Kultur nicht sein Werk, sondern sie ist geschaffen aus dem sittlichen Trieb der Einzelnen. Der Fortgang der Kultur findet nicht im Staat, sondern in den Individuen statt. Das Selbstbewußtsein des Philosophen offenbart sich in stärkstem Maße, wenn er das Eigenverdienst der Gelehrsamkeit hervorhebt. „Ich sage: Staat und Kirche müssen die Gelehrsamkeit, als solche d u l d e n. Weiter können sie auch für dieselbe nichts tun; denn sie liegen in einer ganz anderen Sphäre. Der Staat, als solcher, kann die Gelehrsamkeit, als solche, nicht unterstützen oder weiterbringen. Das geschieht nur durch freie Untersuchungen; und er untersucht, als Staat, nicht im geringsten und soll nicht untersuchen: er setzt fest.“[4]) Welche Aufgabe verbleibt aber dann dem Staat? Stellenweis ist es zwischen den Zeilen zu lesen: er soll die veräußerlichen Rechte seiner Bürger zur Durchführung bringen, damit ihre unveräußerliche Geistigkeit sich ungehindert entfalten kann; er soll ein Rechtsstaat sein. Indes enthüllt sich dieser positive Zweck erst einer diskursiven Betrachtung der ersten Schriften; unmittelbar steht eine durchaus n e g a t i v e B e w e r t u n g d e s S t a a t e s im Vordergrunde.

---

[1]) S. W. VI. 120.
[2]) S. W. VI. 94.
[3]) S. W. VI. 95.
[4]) S. W. IV. 251.

Auch im „Naturrecht“ ist diese Auffassung noch nicht überwunden, das beweist die Forderung eines Ephorats. Das Volk muß seine Souveränität dadurch sichern, daß es eine Aufsichtsbehörde für die Regierung bestellt, die zwar keine exekutive Gewalt hat, aber durch ein sofortiges Interdikt die Wirksamkeit der Regierung aufhebt, um dem allgemeinen Volkswillen Gelegenheit zu bieten, über ein neues konstitutionelles Gesetz übereinzukommen. Das Ephorat ist die Instanz, die den Volkswillen ermittelt, und „die Organe, durch die das Volk sein Recht ausübt“, überwacht. An dem Rechtsprinzip, das diesem Vorschlag zugrunde liegt, hat Fichte selbst in seiner letzten Periode festgehalten; er betont das in der „Rechtslehre“ von 1812 ausdrücklich [1]), wenngleich er sich „jetzt, nach reiferer Überlegung“, aus praktischen Gründen gegen das Ephorat entscheidet.

Es ist die Frage aufgeworfen worden, was Fichte zu einer solch krassen Verneinung des Staates veranlaßt habe. Sicherlich ist die Begründung nicht abzuweisen, daß „geschichtliches Denken Fichte damals, wo er ohne Staat war, fremd war“ [2]). Gewiß zahlt auch Fichte seinem Zeitalter, das schwanger war von dem Unwillen über die Despotie der selbstherrlichen Fürstenmacht, das den Menschen in aufklärerischer Absicht von den Kollektivmächten zu befreien strebte, seinen Tribut. Aber für eine gegen sich unerbittlich wahrhafte Persönlichkeit wie Fichte, können das nur Bedingungen, nicht Ursachen sein. Der Keim für eine solche Auffassung liegt in dem Bewußtsein seiner Wesensbestimmung und in der Überzeugung, daß eine derartige Bestimmung allen Menschen eigen sei. Es ist sein transzendentaler Standpunkt, der ihn zu Konsequenzen führt, die er selbst bald aufgegeben hat. Der Mensch ist zum Handeln bestimmt, das ist ein apriorischer Grundsatz, und Handeln kann nur das Individuum. Um dessen Tätigkeitssphäre möglichst weit zu spannen, bedarf es einer Einschränkung der kollektiven Einflüsse. In Fichtes Aktivismus liegt der Schlüssel zu dem extremen Individualismus seiner Frühzeit. In der Behandlung der faktischen Tatsachen weicht Fichte wenig von der Methode seiner Zeitgenossen ab, und damit knüpft er mit der Lösung des Problems unmittelbar an die Aufklärung an. Aber in der Begründung der Lösung und in dem Zweck, den seine individualistische Lösung verfolgt, ist er durchaus selbständig. Dadurch kündet sich schon in diesem Lösungsversuch eine Fortentwicklung des Problems über die „Aufklärung“ hinaus an.

2.

Die fast feindliche Haltung des Individuums zum Staat verliert im „Naturrecht“ um ein Weniges an Schärfe. Es bahnt sich der Gedanke an, daß beide aufeinander angewiesen sind. Diese Entwicklung rührt daher, daß Fichte den Staat als eine rechtliche Institution begründet. Daß der Träger der menschlichen Gemeinschaftsformen — Staat und Kirche — das Rechtsprinzip sei, war bereits in den früheren Schriften betont, ohne eigentlich bewiesen zu sein. Die „Zurückforderung der Denkfreiheit“ wies ausdrücklich das Wohlwollen der Fürsten zurück und appellierte an das Rechtsgesetz. Dithyrambisch feierten die „Beiträge“ das „heilige Recht“, das den Menschen von der Gottheit geschenkt sei. „O

[1]) N. W. II. 632.

[2]) Fröhlich, Fichtes Reden an die deutsche Nation. Berlin 1907. S. 17.

heiliges Recht, wann wird man dich doch für das, was du bist, für ein Siegel der Gottheit an unserer Stirn anerkennen, und vor dir niederfallen und anbeten; wann wirst du uns doch, wie eine himmlische Ägide, unter dem Kampfe des gegen uns verschworenen Interesses der ganzen Sinnlichkeit bedecken, und durch deinen bloßen Anblick alle unsere Gegner versteinern, wann werden doch vor deiner bloßen Idee die Heere erbeben und niederfallen, und vor den Strahlen deiner Majestät dem Starken die Waffen entsinken." [1])

Im „Naturrecht" aber wird das Rechtsgesetz wissenschaftlich deduziert und in Beziehung zum Staat gestellt. Fichte zieht die bedeutsame Scheidelinie zwischen Recht und Moral. Während das nichtwissenschaftliche Denken das Recht aus dem Sittengesetz ableitet, unternimmt es Fichte, das Recht rein aprioriſch zu deduzieren. Sein Gedankengang wurde in einem früheren Kapitel bereits dargelegt, so daß wir hier nur das Ergebnis zu wiederholen brauchen: Aus der Tätigkeitsbestimmung des Menschen folgt das Setzen einer vernünftigen Individuenwelt; die jedem Individuum zuzuerkennende Tätigkeitssphäre bedingt das Rechtsgesetz. „Die Deduktion der Rechtsordnung und die Deduktion der Individualität ist eines und dasselbe: wenn auch Individuen ohne Rechtsgemeinschaft da sein können, so ist doch der Sinn des individuellen Daseins nicht ohne Rechtsgemeinschaft realisierbar." [2]) Damit ist das Recht ohne Rücksicht auf das Moralgesetz aprioriſch abgeleitet. Worin liegt nun der Unterschied zwischen Recht und Moral? Und aus welchem Grunde ist der Staat als eine rechtliche, nicht als eine moralische Anstalt zu bezeichnen? Das Sittengesetz sagt: Du sollst; das Rechtsgesetz: Du darfst — oder du darfst nicht. Jenes erweitert die Tätigkeitssphäre, dieses schränkt sie ein. Sehr häufig steht uns beispielsweise das Recht zu einer Handlung zu, die uns das Sittengesetz gebietet zu unterlassen. Das Recht bezieht sich nur auf ein faktisches Tun in der Sinnenwelt; „was in dieser keine Kausalität hat, sondern im Innern des Gemütes bleibt, gehört vor den Richterstuhl der Moral" [3]). Der Gedanke geht also darauf hinaus, daß Fichte das juristische Recht von dem Sittengesetz trennt. Als Grundlage des bürgerlichen Verhältnisses kommt nicht das Sittengesetz, sondern das jurstische Recht in Frage, und so kann es nur sein, wenn der Staat auf einen Vertrag aufgebaut ist. Zwischen Vertragschließenden muß das Rechtsgesetz obwalten.

Der Staatsvertrag schließt drei Teilverträge ein: den Eigentums-, Schutz- und Vereinigungsvertrag. Das Eigentumsrecht ist individueller Natur. Damit aber der Eigentumserwerb sich nicht zu einem steten Kampf auswächst, setzt jeder im Eigentumsvertrag „sein ganzes Eigentum zum Unterpfand ein, daß er das Eigentum aller Übrigen nicht verletzen wolle [4]). Weil es aber zweifelhaft ist, ob der gute Wille zur Einhaltung des Eigentumsvertrages bei jedem vorhanden ist, so muß ein Vertrag geschlossen werden, der dem Staat den Zwang und die physische Gewaltanwendung zugesteht, um jeden in seinem Eigentumsrecht zu erhalten. Das ist der Schutzvertrag. Offenbar kann jeder in die Lage kommen, des Staatsschutzes zu bedürfen; andererseits kann der Angriff

[1]) S. W. VI. 76.
[2]) Medicus, J. G. Fichte. S. 103.
[3]) S. W. III. 55.
[4]) S. W. III. 196.

von jedem Individuum ausgehen. „Der Begriff desjenigen überhaupt, was zu beschützen ist, ist im Schweben.“[1]) Es ist daher ein Vereinigungsvertrag notwendig, der alle Mitglieder zu einem reellen Ganzen zusammenschließt.

Diesen von der bisherigen Auffassung abweichenden Gedanken führt Fichte beachtenswerterweise näher aus. Der Staat ist nicht ein abstrakter Begriff, sondern dieser Begriff ist „durch etwas Reelles zusammengesetzt“. Der Staat ist kein „compositum“, sondern ein „totum“. Das Verhältnis der Bürger zum Staat läßt sich daher verdeutlichen an einem organisierten Naturprodukt, etwa einem Baum. „Man gebe jedem einzelnen Teile Bewußtsein und Wollen, so muß er, so gewiß er seine Selbsterhaltung will, die Erhaltung des Baumes wollen, weil seine eigene Erhaltung nur unter dieser Bedingung möglich ist.“[2]) — „So nicht bei einem Sandhaufen, wo es jedem Teile gleichgültig sein kann, daß der andere abgetrennt, zertreten, zerstreut werde.“[3]) Aus dem Bestreben, die Realisierung des Rechtes im Staate nachzuweisen, ist Fichte unvermerkt zu der organischen Gesellschaftstheorie gelangt; der Staat ist aus einem abstrakten Rechtsgebilde zu einem lebensvollen Organismus geworden. Der Staat ist mehr als ein nur auf Rechtsprinzipien beruhendes Gebilde. Schon bei der Erörterung des Schutzvertrages war die Basis des Naturrechts, bzw. Vernunftrechts verlassen. Das individuelle ethische Prinzip erwies sich nicht als so stark, daß es den Bestand des Eigentumsvertrages zu sichern vermochte. Das sittliche Pflichtempfinden des Individuums bot nicht mehr die unbedingte Gewähr, daß die Herrschaft über die Sinnlichkeit gewahrt blieb. So war der Wertgehalt des Individuums gemindert. Im Vereinigungsvertrage werden nicht nur Kräfte des individuellen Selbstbewußtseins vorausgesetzt, die auf rechtlicher Grundlage die Tätigkeitssphären der einzelnen Menschen anerkennen, sondern auch sozialpsychische Kräfte, die einesteils jenes unbestimmte „Schweben“ in der Gemeinschaft verursachen, andernteils zu einem Zusammenschluß drängen, der über eine rechtliche Bindung hinausgeht und ein „reelles Ganze“ bewirkt. Aber Fichte unterläßt es, auf dieser veränderten Grundlage die Beziehung des Individuums zum Staat in ein neues Licht zu setzen. Er scheint in dem organischen Staatsbegriff nur eine willkommene Form erblickt zu haben, die ihm eine klare Deutung des rechtlichen Verhältnisses der Bürger zum Staat gestattete. Immerhin ist der organische Gesellschaftsbegriff an dieser Stelle bedeutungsvoll, weil er hinüberweist in Fichtes zweite Periode, in der alle Tätigkeit in die Gemeinschaft verlegt ist. Bevor wir aber diese neue Entwicklungsphase in unseren Gesichtskreis rücken, legen wir in Kürze das Verhältnis des Individuums zum Staat, wie Fichte es unter der organischen Theorie faßt, dar.

Als Glied des Staatskörpers muß notwendig jeder Bürger für die Erhaltung dieses Körpers Sorge tragen. Wenn Fichte betont, „daß der Einzelne als Glied eines organisierten Ganzen mit demselben in eins zusammenschmilzt“[4]), so zieht er jedoch nicht den berechtigten Schluß, daß das gesamte Wesen des Menschen im Staat verankert sein müsse, daß er sich mit allen Kräften in den Dienst der Gesamtheit zu stellen habe. Und so macht er seine eigene Gedankenfolge problematisch, wenn er die Frage aufwirft: „Wird er (der Einzelne) seinem ganzen

---

[1]) S. W. III. 202.
[2]) S. W. III. 203.
[3]) S. W. III. 203.
[4]) S. W. III. 204.

Sein und Wesen nach damit (mit dem Ganzen) verwebt; — oder nur zum Teil, so daß er in einer gewissen anderen Rücksicht noch frei und unabhängig bleibe?" Bezeichnenderweise nennt Fichte die Leistung dem Staate gegenüber Beitrag, ein Ausdruck, der den ganz unpersönlichen Wert der Leistung deutlich genug zu erkennen gibt. Und worin besteht der Beitrag? „Jeder gibt seine Stimme zur Ernennung der Magistratspersonen, zur Sicherheit und Garantierung der Konstitution, er gibt seinen bestimmten Beitrag an Kräften, Dienstleistungen, Produkten in Natur oder verwandelt in das allgemeine Zeichen des Wertes der Dinge, in Geld." [1]) Der Bürger stellt nicht etwa seine geistige Kraft dem Staate zur Verfügung, er hat für ihn kein erhabenes Gefühl der Begeisterung, des Dankes, der Hingabe, der Aufopferung. Sein inneres Wesen bleibt seine individuelle Angelegenheit und wird bewußt den Einwirkungen des Staates ferngehalten. „Was der Einzelne nicht zum Staatszweck beigetragen, in Absicht dessen ist er völlig frei; ist in dieser Rücksicht nicht in das Ganze des Staatskörpers verwebt, sondern bleibt Individuum: freie, nur von sich selbst abhängige Person." [2]) So lebt der Mensch ein Doppelleben. Als isoliertes Individuum handelt er aus eigenen Antrieben heraus und verdankt seine innere Befriedigung sich selbst. Als Bürger handelt er auf Veranlassung des Staates; „seine höchsten Bedürfnisse werden befriedigt ohne sein Zutun, durch das Handeln der anderen". Zwar bleibt unklar, welches die hohen Bedürfnisse sind, die der Staat befriedigt; denn dem Staat wird auch an dieser Stelle nur die Aufgabe zuerkannt, den Eigentums- und Schutzvertrag durchzuführen, also lediglich die äußeren Bedingungen zu schaffen, deren seine Bürger zur Entfaltung ihres Eigenlebens bedürfen. Immerhin ist dem Staat damit ein bestimmter Wert beigelegt, aber die individualistische Tendenz dieser Epoche erweist sich als so stark, daß Fichte dem Staat die ihm zugesprochene Bedeutung sofort zurücknimmt, indem er erklärt, daß jede Einwirkung auf das Individuum von außen eine Beschränkung seiner Tätigkeitssphäre bedeute. Eine negative Bewertung der Staatsidee steht daher auch im „Naturrecht" im Vordergrunde. Fichtes Staasbegriff ist nach wie vor ein juristischer Begriff. Trotzdem Fichte das Problem Individuum und Gemeinschaft rein begrifflich um ein Bedeutendes vorwärts gebracht hat, zieht er dennoch daraus keine praktischen Konsequenzen, die Beziehungen des Menschen zur Gesellschaft sind immer noch sehr lose; Fichte verbaut sich selbst den Weg, aus einem extremen Individualismus herauszukommen.

* *
*

Resultat: Das Individualitäts- und Gemeinschaftsproblem löst Fichte aus den Grundsätzen des Naturrechts heraus, das für ihn den Bedeutungsinhalt des Vernunftrechtes hat. Die Vernunft ist individuell gebunden. Sie stellt sich selbst dar im Tätigsein. Aus ihr, als dem Prinzip des menschlichen Daseins, entspringen unsere praktischen Begriffe der Gemeinschaft des Staates, der Kirche, des Rechts. Es folgt darum aus unserer innersten Bestimmung, daß wir die realen Gemeinschaftsformen umbilden dürfen und müssen, um zu Formen zu gelangen, die der freien Entwicklung unserer vernünftigen Anlagen günstigere Bedingungen ver-

[1]) S. W. III. 205.
[2]) S. W. III. 206.

schaffen. Die Umbildung kann nur die Richtung haben, die organisierte Gesellschaft überflüssig zu machen. Dazu bedarf es einer stetigen Stärkung des reinen Ich in uns, bis das autonome Gesetz zur Geltung gelangt ist, die gesamten Lebensverhältnisse zu bestimmen. Vom tätigen Ich geht demnach alle Entwicklung aus. Die reale organisierte Gesellschaft ist an sich wertlos. Sie hat nur in dem Zustande des Menschengeschlechtes eine mittelbare Bedeutung, in welchem sie vertragsmäßig die Bedingungen erfüllt, die den Individuen eine freie Entwicklung ermöglichen. Daß ihre Tätigkeit in diesen Grenzen bleibt, das kann nur durch eine Rechtsordnung gewährleistet werden. Während also in den Begriff des Individuums aller Wirkungsinhalt gelegt ist, ist der Staatsbegriff ganz formaler Natur, ein positiver Gehalt fehlt ihm völlig.

II. Die metaphysische Fassung.

1.

Alles Denken muß in Fichtes Sinne auf die Lösung praktischer Lebensfragen gerichtet sein, und insofern ist es ein Handeln. Inwiefern bewahrt dieses Grundprinzip seine Gültigkeit, wenn das Denken in die absolute Vernunft verlegt wird?

Die absolute Vernunft ist ein Tätiges in sich, bedarf zu ihrer Entfaltung nicht eines Entgegengesetzen; das Nichtich hat keine Geltung. Aus ihr ist nicht nach dem Vorbilde des Spinozismus die reale Welt abgeleitet; denn das Absolute würde, falls es unter einer bestimmten Form existierte, sich selbst auflösen. Wenngleich sie, inhaltlich aufgefaßt, identisch mit Gott ist, so ist sie, formal betrachtet, doch von ihm unterschieden. Gott ist, er geht nicht aus sich heraus; die absolute Vernunft aber muß sich selbst darstellen, sich eslbst „ergreifen", sie geht durch die Individuen hindurch. Das kann nicht so verstanden werden, daß die freien Individuen sie hervorbringen, vielmehr „ergreift" die absolute Vernunft sich selbst in ihnen. Es ist daher das Dasein von Individuen notwendig.

Vom Standpunkt des Absoluten aus muß der Beitrag, den das einzelne Individuum zur allgemeinen Vernunftentwicklung leistet, außerordentlich gering erscheinen. Der absolute Wert ist nämlich geknüpft an die Gesamtheit der menschlichen Individuen, an das Menschengeschlecht von seinen Uranfängen bis zu seiner Vollendung. Die Tätigkeit des Einzelnen ist die gleiche, wie sie ehemals charakterisiert wurde: sie ist das sittliche Handeln zur Realisierung der absoluten Sittlichkeit. Aber wie rein der Einzelne die Vernunftidee auch in sich gestalten mag, so geht dieser neue Wert doch nicht unmittelbar in das Absolute hinein, sondern er gewinnt Form in dem Vernunftleben der Mitmenschen, die ihn wieder weiter entwickeln und als neue Aufgabe auf ihre Mitlebenden übertragen usf. Was große Persönlichkeiten geleistet haben, wirkt zunächst versittlichend auf die Menschen ein. Das geistige Niveau aller derer, die in die Wirkungssphäre solcher Persönlichkeiten einbezogen sind, wird gehoben, und aus diesem geistigen Boden werden Persönlichkeiten erstehen, in denen die Vernunftidee eine noch höher entwickelte Form annimmt. Auf diese Weise muß dann in der unendlichen Kette der Geschlechter das Ziel näher und näher erscheinen. In diesem Sinne kann Fichte sagen, daß die Vernunft auf die Gattung, keineswegs auf das Individuum gehe.

Vom Standpunkt des Absoluten aus muß die Menschheit als eine Einheit, als e i n Individuum erscheinen. In einem solch einheitlichen Zusammenhange hat das Individuelle nur Raum, sofern es mit der Wesenheit des Ganzen übereinstimmt. Das Ganze aber besteht durch die Idee der Vernunft. Daraus folgt, daß das Individuum nur soweit Teil des Ganzen sein kann, als es dem reinen Vernunftzweck dient. Alles, was seiner empirischen und sinnlichen Sphäre angehört, muß vernichtet werden, damit sein eigener Zweck völlig mit dem Gesamtzweck zusammenfalle. Alles Individuelle geht in die Gattung hinein und dadurch erst in die absolute Vernunft; es hat also nur mittelbaren Wert. Im allgemeinen Vernunftprozeß auf die Bedeutung der Individuen zurückgehen, hieße etwa, die Bewertung eines grandiosen Bauwerkes aus den Leistungen der Handlanger, die das Material herbeischafften, abzuleiten, oder die ästhetische Wirkung eines Kunstwerkes aus der materiellen Beschaffenheit seiner einzelnen Teile erklären.

Mit dieser negativen Bewertung des Individuums geht eine Überspitzung der Gemeinschaftsidee parallel. Die Gemeinschaft ist in diesem Zusammenhange recht eigentlich die ganze Menschengattung. Aber müssen bei dieser Betrachtungsweise nicht auch die im Vergleich zur gesamten menschlichen Gesellschaft zwar geringeren Gemeinschaftsformen auch erheblich an Wert gewinnen gegenüber den Individuen? Die Leistung, die eine staatliche oder kirchliche Gemeinschaft zur Verwirklichung des absoluten Vernunftzweckes hervorbringen, ist doch immerhin weit beträchtlicher als die, die vom Individuum ausgeht. Und so gelten Staat und Kirche, sofern sie metaphysisch eingetaucht sind in den allgemeinen Gattungszweck, als ungleich bedeutungsvoller als das Individuum.

Dieser Gedankengang ist deutlich in der „Bestimmung des Menschen“ vom Jahre 1800 erkennbar. Das Tätige ist nicht der Mensch, sondern die absolute Vernunft, die sich im Menschen ihrer selbst bewußt wird. Sie bedarf der Individuen als Bedingung ihrer Erscheinung und ihrer Entwicklung. Es ist schon zu weitgehend, wenn wir uns diese Beziehung vorstellen gleich der, in welcher sich die Musik zu den Instrumenten befindet. Als feststehend gilt jedenfalls, daß die Existenz von Individuen für die Erscheinung der Vernunft notwendig ist. Fassen wir den Begriff der absoluten Vernunft aus unserem individuellen Bewußtsein heraus, so erscheint „das vollendete Bewußtsein des Universums (die absolute Vernunft) von sich selbst aus als das Bewußtsein aller Individuen zusammengenommen: und es gibt kein anderes, denn nur im Individuum ist vollendete Bestimmtheit und Wirklichkeit“[1]). Daß das Tätige in uns von der absoluten Vernunft ausgeht, ist dem naiven Denken verborgen, nur auf einer hohen Stufe geistigen Lebens werden wir vom Absoluten ergriffen. Es kommt also auf den Standpunkt an, den wir im Universum einnehmen, welcher Teil des allgemeinen Vernunftinhalts auf uns entfällt, und um so lebhafter und deutlicher wird dieser in uns werden, je größer „die Kraft der Menschheit ist, die sich in unserer Person zu äußern vermag“. In dieser metaphysischen Betrachtung verschwindet die Willensfreiheit — sie ist auf ihre letzte Quelle zurückgeführt. Der Wille erscheint in diesem Zusammenhange determiniert, weil er dem allgemeinen Vernunftgesetz (nicht dem Naturgesetz) notwendig unterworfen ist. „Ein Wollen ist das unmittelbare Bewußtsein der Wirksamkeit einer unserer

[1]) S. W. II. 187.

inneren Naturkräfte." [1]) Geht diese Wirksamkeit nicht von einer, sondern der „ganzen, ungeteilten Kraft der Menschheit" in uns aus, so sprechen wir von einem sittlichen Gesetz. Tugend und Laster hängen darum von der Art ab, wie die Vernunft in uns wirkt. „Die Kraft, welche jedesmal siegt, siegt notwendig; ihr Übergewicht ist durch den Zusammenhang des Universums bestimmt; sonach ist durch denselben Zusammenhang auch die Tugend, die Untugend und das Laster jedes Individuums unwiderruflich bestimmt." [2]) Die Menschen sind also ein Tätiges durch die Vernunft, andererseits bedarf die Vernunft der Menschen als Anknüpfungspunkt.

Daß die Vernunftentwicklung in der Menschheit Fortschritte gemacht hat, beweist die Geschichte. Aus dem Zustande der Wildheit haben sich die Völker zur Kultur erhoben, und dieser Aufstiegsprozeß vollzieht sich ohne Unterbrechung. So weit geht Fichtes Wertschätzung des erreichten, gegenwärtigen Kulturgrades, daß er die „ausgedehnte, umfassende, gewaltige Willkür", zu der die Menschheit herangewachsen ist, als notwendig aus ihrer Lage heraus erklärt, und daß er der „ästhetischen Bildung und Verstandeskultur der Vorwelt" die ausgebreitete Bildung der Gegenwart entgegenstellt. Die Sitten der Völker sind veredelt, das bezeugt die Beseitigung der Sklaverei. Geistige Beziehungen knüpfen sich von Volk zu Volk; der Ausländer genießt denselben rechtlichen Schutz, dieselbe Achtung wie der eigene Volksgenosse. Auf diesem Wege schreiten die Völker zu e i n e m einigen wahren Staat, in dem der Friede innerlich gegründet ist, in dem Kriege „der Möglichkeit nach abgeschnitten sind". Die Kantische Idee einer „weltbürgerlichen Gesellschaft", eines Völkerbundes, taucht auf. Fichte ist von der Verwirklichung dieses zukünftigen Zustandes fest überzeugt, und er muß es sein, weil die E r s c h e i n u n g d e s V e r n u n f t r e i c h e s für ihn gewiß ist. „Es ist die Bestimmung unseres Geschlechts, sich zu einem einigen, in allen seinen Teilen durchgängig mit sich selbst bekannten, und allenthalben auf die gleiche Weise ausgebildeten Körper zu vereinigen. Die Natur, und selbst die Leidenschaften und Laster der Menschen haben von Anfang an gegen dieses Ziel hingetrieben; es ist schon ein großer Teil des Weges zu ihm zurückgelegt, und es läßt sich sicher darauf rechnen, daß dasselbe, die Bedingung der weiteren gemeinschaftlichen Fortschritte, zu seiner Zeit erreicht sein werde." [3])

Fichte führt seinen Gedankengang noch zur letzten Stufe empor. Ist das Vernunftziel erreicht, so ist die Menschheit in göttliche Nähe gerückt. Der unendliche Weg der Menschheit kann also auch als der Weg zu Gott bezeichnet werden. Der Philosoph beklagt sein irdisches Gebundensein, das ihn „ehemals achtlos und blind werden ließ in geistlichen Dingen" [4]). Das Menschsein fesselt uns an den Boden, aber es ist unsere Aufgabe, die Fesseln abzustreifen und uns in das reine absolute Dasein zu versenken, in Gott einzugehen. „Erhabener lebendiger Wille, den kein Name nennt, und kein Begriff umfaßt, wohl darf ich mein Gemüt zu dir erheben, denn du und ich sind nicht getrennt. Deine Stimme ertönt in mir, die meinige tönt in dir wieder, und alle meine Gedanken, wenn sie nur wahr und gut sind, sind in dir gedacht." [5]) In diesen Zustand der Ruhe

[1]) S. W. II. 187.
[2]) S. W. II. 188.
[3]) S. W. III. 272.
[4]) S. W. III. 293.
[5]) S. W. III. 303, 304.

zu gelangen, ist unsere Bestimmung; wir können ihn nur erreichen durch unablässiges Handeln. Im Handeln kommen wir zu der Gewißheit, daß eine „andere und bessere Welt" unser wartet. „Dasselbe in mir, was mich nötigt, zu denken, daß ich so handeln solle, nötigt mich zu glauben, daß aus diesem Handeln etwas erfolgen werde; es eröffnet dem Auge meines Geistes die Ansicht auf eine andere Welt."[1])

So ist die absolute Vernunft das Prinzip des Universums. Der Boden, dessen sie zu ihrer Entfaltung bedarf, ist die Menschheit. Durch die Vernunftidee ist ihr die Aufgabe einer ewigen Entwicklung gestellt, die in Gott endet. Das Einzelindividuum ist in diesen Lauf der Entwcklung eingeordnet; indem es seine Wirksamkeit dem allgemeinen Fortschritt der Menschhet zuwendet, erhält es eine mittelbare Beziehung zum Ewigen.

2.

Der aktuelle Charakter der „Grundzüge" bringt es mit sich, daß sich Fichte sowohl über das Aufgehen der individuellen Zwecke im Gattungszweck, als auch über die Identifizierung der Menschheitsidee mit der Idee der realen Gesellschaftsformen — Staat und Kirche — deutlicher ausspricht. Das vernünftige Leben besteht darin, daß der Mensch sich in der Gattung vergesse, daß er sein Leben dem Ganzen aufopfere. Und Fichte erwähnt ausdrücklich, daß das „genau zu nehmen" und nach „der Strenge" der wörtlichen Bedeutung zu verstehen ist. Die Forderung darf nicht etwa auf die gemilderte Fassung reduziert werden, daß der Mensch nicht allein auf die Erfüllung seiner sinnlichen Bedürfnisse bedacht sein solle. „Wer auch nur überhaupt an sich als Person denkt, und irgendein Leben und Sein, und irgendeinen Selbstgenuß begehrt, außer in der Gattung und für die Gattung, der ist im Grunde und Boden . . . dennoch nur ein gemeiner, kleiner, schlechter und dabei unseliger Mensch."[2]) Darum reichen nicht einmal die Werke der Liebe in die Sphäre des höheren Lebens hinein, denn sie gehen nur auf individuelle Personen. Wer seiner Bestimmung gemäß auf die Vervollkommnung der Gattung wirken will, muß „sein Leben an die Idee setzen", weil „das Leben der Gattung in den Ideen ausgedrückt ist"[3]). Eine solch erhabene Auffassung des individuellen Daseins erhebt den Menschen ins Reich der Geister, aber sie läßt ihn nicht zu dem inneren Glück gelangen, das ein lebensnahes Wirken, eine liebevolle Erfüllung des nächsten Pflichtenkreises unmittelbar gewährt. Das metaphysische Individualitätsideal Fichtes mutet kalt und herbe an. Die negative Bewertung des Persönlichen ist zu einer Konsequenz geführt, wie sie ehemals der Gemeinschaft zuteil wurde.

Es ist bereits dargelegt worden, wie die Vernunftidee vom Standpunktes unseres Bewußtseins geteilt erscheint. Eine Teilidee ist die, die sich als das „Ausströmen der Urtätigkeit in die gesellschaftlichen Verhältnisse der Menschheit" darstellt. Nicht die Bürger haben die besondere Verfassung, die soziale Ordnung, die rechtlichen Institutionen ihres Staates bewirkt, sondern die gesellschaftliche Idee war die Urheberin. Der Bestimmung dieser Idee untersteht das gesamte Staatsvolk, unterstehen sowohl Regierende als auch Regierte. Eine Scheidung von Wertklassen im Staate ist überhaupt widersinnig, „die Regierenden so gut als alle Übri-

---

[1]) S. W. III. 265.

[2]) S. W. III. 35.

[3]) S. W. VII. 37.

gen sind mit allen ihren individuellen Kräften in Anspruch genommen", nämlich für den Gesamtzweck. Die Abstraktion Fichtes geht an dieser Stelle so weit, daß für den Staatsbegriff die Bürger vollends verschwinden, daß nur das ideelle Resultat ihrer Tätigkeit sein Inhalt ist. Der Staat wird damit zur absoluten Gemeinschaftsform erhoben. Er bewirkt, indem er auf seine Selbsterhaltung ausgeht, dasselbe, worauf die Natur abzielt, nämlich Beförderung der Kultur aus dem Zustande der Wildheit heraus, Milderung und Veredelung der Sitten, Beherrschung der Naturkräfte und ihre Nutzbarmachung für das physische Leben. Er bewirkt durch seinen Selbsterhaltungszweck aber auch das, worauf die Vernunft gerichtet ist, das ist nach Fichtes Meinung die schöne Kunst. Zusammenfassend kann daher das Fazit gezogen werden: „Es zeigt sich, . . . wie er (der Staat), indes er nur seinen eigenen Zweck der Selbsterhaltung zu befördern glaubt, dennoch den höheren Zweck der Entwicklung des Menschengeschlechts befördere."[1]) Merkwürdigerweise stellt Fichte dieses Ergebnis seiner Untersuchung selbst in Frage, wenn er unmittelbar anschließt, „daß die höheren Zweige der Vernunftkultur: Religion, Wissenschaft, Tugend nie Zwecke des Staates werden können". Diese Meinung kann nur Geltung beanspruchen, wenn der Staat wiederum als ein Rechtsgebilde aufgefaßt wird. Fichte hat aber den Weg zum Kulturstaat beschritten, ja, er hat den Staat zur absoluten Gemeinschaftsform erhoben. Mit dieser Konzeption will die Ausschließung der höheren Vernunftkultur vom Staatszweck schlecht übereinstimmen. Er nimmt denn auch sofort seinem Urteil die kategorische Bestimmtheit, indem er ergänzend hinzufügt: „Dennoch befördert der Staat . . . die Möglichkeit der allgemeinen Tugend unter dem Menschengeschlechte."[2]) Und vorher war ausdrücklich hervorgehoben: „Es gibt keine Art der Bildung, die nicht von der Gesellschaft, d. i. vom Staat im strengsten Sinne, ausgehe, und die nicht wieder in dieselbe zurückzulaufen streben müsse; diese Bildung ist daher selbst Staatszweck.[3]) Auch durch das Schlußergebnis der ganzen Betrachtung widerspricht sich Fichte, wenn er „immerhin zugesteht", daß durch die Vollendung des Staates „alles, was wir am Menschen bewundern, aufgehoben ist". Daß der Mensch zu Leistungen befähigt sei, die nicht in den Rahmen des Staatsganzen fallen, erwähnt er keineswegs. Bemerkenswerterweise aber schließt er an dieser Stelle eine andere Idee vom Staate aus, eine Idee, die im vollkommenen Staat unbedingt als die bedeutsamste angesehen werden muß, nämlich die Idee der Liebe zum Guten. Und zwar geschieht das nicht mit der Begründung, daß ihre individuelle Tendenz nicht der Richtung auf den Gesamtzweck entspreche, sondern das Argument wird aus ihrem erhabenen, göttlichen Charakter beigebracht, der im Staatszweck nicht gewahrt werden könne. Und doch trägt Fichtes idealisierter Staat ein religiöses, speziell ein christliches Gepräge. Die „gute Sitte" im Staat hat ihre Quelle im Christentum, das nicht nur eine ideale, sondern eine im Staat realisierte Herrschaft repräsentiert.

Diese mannigfachen Widersprüche gehen offenbar auf eine zwiefache Fassung des Staatsbegriffes zurück: Wird der Staat der Gattung gleichgesetzt, involviert sein Zweck den Gattungszweck, so ergreift er not-

---

[1]) S. W. VII. 166. Vgl. Hegels „List der Vernunft".
[2]) S. W. VII. 168.
[3]) S. W. VII. 148.

wendig alle Erscheinungen des menschlichen Daseins, er ist absolut; steht aber die empirische Form des Staates im Vordergrunde, so weisen die letzten Bestimmungen des Menschen über ihn hinaus. Diese Zweideutigkeit scheint eine Folge der metaphysischen Grundeinstellung zu sein, von der aus Fichte die Frage des menschlichen Gemeinschaftslebens beantwortet. Eine Parallelisierung menschlicher Verhältnisse mit dem absoluten Ideal, die zu einer prinzipiellen inneren Übereinstimmung geführt wird, kann zwischen der empirischen und idealen Auffassung nicht zu einer klaren Scheidung kommen. Diese Spannung zeigt sich in der Geschichtsphilosophie der „Grundzüge" überhaupt. Wenn der Philosoph es als seine Aufgabe betrachtet, die Geschichte des Menschengeschlechts aus dem Begriff der absoluten Vernunft zu deduzieren, so begibt er sich dennoch nicht selten auf das Gebiet der historischen Wissenschaft und bemüht sich — nach seinen eigenen ausdrücklichen Versicherungen — ernstlich, auch den faktischen Gegebenheiten gerecht zu werden. So läßt sich zusammenfassen, daß in Fichte die bis auf das Unbedingte geführte Spekulation und das auf praktische Lebensbeziehungen gerichtete Denken eine völlige Synthese nicht erlangt haben, und — es sei hinzugefügt — nicht erlangen konnten.

Eine solche Betrachtung ist nicht müßig, macht sie uns doch verständlich, warum Fichte in seiner metaphysischen Periode die wirklichen Lebensverhältnisse so stark in den Kreis seines Denkens zieht. Im Grunde ist Fichte nicht von dem Geiste Spinozas, er ist eine aktive Natur, die sich mitten in das Wirkungssystem realer Kräfte gestellt weiß. Aber er sieht diese Kräfte entsprungen aus einem überweltlichen Prinzip und wiederum hinleitend auf diese eine Quelle. Wie sollte anders das menschliche Streben und Kämpfen, der Glaube an eine bessere Zukunft motiviert werden? Und so können wir auch die Schrift „Der geschlossene Handelsstaat" durchaus in das Denksystem der metaphysischen Epoche einreihen. Bei den praktischen innerpolitischen Staatsreformen verweilt der Philosoph am eingehendsten, aber er wertet sie durchaus als im Zusammenhang stehend mit dem Ziele der Individuen und der Menschengattung.

Wurde in den „Grundzügen" das Individuum völlig in den ideellen Aufgabenkreis des Staates eingefügt, so wird es im „geschlossenen Handelsstaat" ganz der materiellen Tätigkeit des Staates unterstellt. In den „Beiträgen" war der Standpunkt vertreten, daß das Recht auf Eigentum individueller Art sei. Durch den Schutzvertrag hatte der Staat die Pflicht übernommen, seine Bürger in ihrem Besitztum zu erhalten. Im Gegensatz zu dem individuellen Charakter des Eigentumsbegriffs gehört nach dem „geschlossenen Handelsstaat" die Eigentumsfrage zu den gesellschaftlichen Problemen. Es ist die Bestimmung des Staates, „jedem erst das Seinige zu geben, ihn in sein Eigentum erst einzusetzen, und sodann erst, ihn darin zu schützen"[1]). Bezeichnenderweise geht Fichte hier nicht von der individuellen, sondern der gesamten staatlichen Tätigkeitssphäre aus. Nicht der Einzelne bestimmt seinen Wirkungskreis, sondern der Staat verteilt kraft seiner vertraglichen Macht die ihm zugehörige „Sphäre der freien Handlungen" unter seine Glieder. Erst nach der Verzichtleistung und der Anerkennung der Mitbürger kann der Einzelne von einem Eigentum sprechen. Das Eigentum

[1]) S. W. III. 399.

resultiert demnach aus einem gesellschaftlichen Akt. Wie ist diese Auffassung mit der früheren vereinbar? Der Anspruch auf ein Eigentum muß offenbar allgemein jedem Individuum zuerkannt werden; es besteht auch zurecht, daß das moralische Recht auf der Tätigkeit beruht, die dem Eigentum zugewendet wird. Weiter brauchte Fichte den Gedankengang in seiner ersten Epoche nicht zu führen, weil er von dem unbedingt zuverlässigen sittlichen Prinzip im Menschen ausging, das den Kreis der Rechte und Pflichten der Einzelnen bestimmte. Hier aber folgert er weiter, daß es ein vager Besitz ist, wenn ihn der Eigentümer durch ständige Behauptung seines Rechtes zu wahren hat. Die Sicherheit erfordert es, daß ein Eigentum rechtlich anerkannt wird. Eine solche Anerkennung kann nur durch den die Gesamtheit der Bürger repräsentierenden Staat geschehen. Wenn aber der Staat die Bestätigung des Eigentums auszusprechen hat, so muß ihm auch das Recht zuerkannt werden, die Rechtmäßigkeit des Besitzes zu prüfen, die moralischen Ansprüche der Nichteigentümer den Besitzern gegenüber geltend zu machen und möglicherweise die Bestätigung zu versagen. Dadurch ist aber die Lösung der Eigentumsfrage ganz von der staatlichen Entscheidung abhängig gemacht. In den Frühschriften ist also lediglich das Recht auf ein Eigentum transzendentallogisch abgeleitet, und insofern ist es ein Recht jedes einzelnen Menschen. Hier aber steht die praktische Durchführung zur Frage, und sie kann, weil der Mensch nicht als isoliertes Individuum besteht, nur durch die Gesellschaft gelöst werden. Genauer betrachtet, hat Fichte ehemals nicht ein individuelles Eigentumsrecht betont, sondern das allgemeine Recht der Existenz; jetzt aber ist der Begriff des Eigentums in seiner eigentlichen Bedeutung genommen, und als solcher ist er ein gesellschaftlicher Begriff.

Wenn in den verschiedenartigen Auffassungen der Eigentumsfrage kein Widerspruch erkannt werden kann, wenn darin vielmehr eine Weiterführung zum Ausdruck kommt, so erbringt diese Fortentwicklung den klaren Beweis, daß Fichte den Wertakzent ganz auf die Seite des Staates verlegt hat. Der Staat wird in einen Pflichenkreis gestellt, der die materiellen Belange der Bürger völlig einschließt. Durch die Sperrung der politischen Grenze für den Wirtschaftsverkehr wird einerseits eine Konzentration aller Kräfte auf den Staatszweck, also Stärkung des Staates erreicht, andererseits die individuelle wirtschaftliche Tätigkeitssphäre beschränkt und von dem Wirtschaftsprogramm des Ganzen abhängig gemacht. Wenn ehemals die Arbeitsteilung aus den verschiedenartigen menschlichen Veranlagungen abgeleitet wurde, so unterliegt nunmehr die Verteilung der Berufsstände der staatlichen Regelung. Vom Staat aus betrachtet muß der Wert der Tätigkeit der Einzelnen als solcher gering erscheinen, er muß eingehen in die Leistung der ganzen Berufsgruppe, bzw. in die Gesamtleistung des Staates; aus dieser Perspektive bilden die Stände die „Grundbestandteile der Nation“ [1]) Der Staat übernimmt die Verantwortung für die materielle Existenz der Bürger; er leitet daher den Produktions- und Austauschprozeß in seinem ganzen Umfange, ihm alein muß der Auslandshandel vorbehalten werden, damit von der eigenen Wirtschaftsentwicklung alle Zufälligkeiten ferngehalten werden können; er darf auch Gut und Leben seiner Bürger in Anspruch nehmen, wenn seine Grenzen bedroht sind. Aber

---

1) S. W. III. 405.

widerspricht eine solch wirtschaftliche Omnipotenz nicht der Freiheitsidee? Fichte sieht in allem menschlichen Tun die Tendenz auf das Vernunftziel; auch die wirtschaftlichen Maßnahmen dienen diesem Zweck. Was die Bürger vom Staat empfangen, erhalten sie als „Teilhaber der Menschheit", und wie der geschlossene Handelsstaat ein „geschlossenes Reich der Gesetze und der Individuen ist", so ist er „ebenso durchaus ein Vernunftstaat."[1]) Wie weit aber die Kühnheit solcher Analogien geführt wird, beweist ein Satz wie folgender: „Hier ist es genug, aus allgemeinen Grundsätzen erwiesen zu haben, daß im Vernunftstaate dem einzelnen Bürger ein unmittelbarer Handel mit einem Bürger des Auslandes schlechthin nicht verstattet werden könne."[2]) Damit wendet sich Fichte von jeder materiellen Geschichtsauffassung ab. Die Entwicklung der Menschheit besteht nicht in einem Kampf um die Ordnung der ökonomischen Verhältnisse, sondern in der Verfolgung ihres ewigen Zieles, und dem muß auch das materielle Dasein dienen. Gerade in der gewaltsamen Konstruktion, wie sie in dem angezogenen Satze zum Ausdruck kommt, wird Fichtes Tendenz zur ideellen Auffassung der Geschichte besonders klar.

Widerspricht aber die ausgeprägte Staatsidee nicht dem weltbürgerlichen Gedanken? Fichte erklärt in der uns beschäftigenden Schrift entgegen seiner früher vorgetragenen Ansicht, daß der Staat nicht durch Vereinigung, sondern durch Trennung entstanden sei.[3]) Die Staaten haben sich historisch durch Teilung der großen Völkerfamilie gebildet, und zwar verlief dieser Vorgang nicht zufällig, sondern auf Grund natürlicher Bedingungen. „Gewisse Teile der Oberfläche des Erdbodens, samt ihren Bewohnern, sind sichtbar von der Natur bestimmt, politische Ganze zu bilden."[4]) Die Staatenbildungen waren naturnotwendig, und jeder Staat hat nun durch Verwirklichung seiner speziellen Aufgabe die Pflicht, zur kosmopolitischen Entwicklung seinen Teil beizutragen. Dieser Teil wird umso größer sein, je stärker sich jeder Staat auf sein Eigendasein konzentriert. Selbst die Wissenschaft, die grundsätzlich der staatlichen Bindung fernsteht, muß zunächst die „abgesonderten irdischen Zwecke des Staates befördern", um dadurch der Menschheitsidee dienen zu können.[5]) Hier kündet sich der Gedanke an, der grundlegend für die dritte Epoche ist, die nämlich den Wertakzent auf die objektive Wirklichkeit legt.

* *
*

Resultat: Den Wertmaßstab für die menschlichen Verhältnisse entnimmt Fichte in seiner metaphysischen Periode der absoluten Vernunftgesetzlichkeit. Von solchem Gesichtspunkte aus muß das individuelle menschliche Dasein an Bedeutung verlieren zugunsten des Gemeinschaftslebens. Die Entwicklung der Vernunftidee ist an die gesamte Menschengattung geknüpft. Sie ist vom Standpunkt des Absoluten aus das wahrhaft Reale. Die Menschheit aber erscheint geteilt in staatliche Gruppen. Soll daher die Vernunftidee aktuell werden, so müssen die Staaten die

---

[1]) S. W. III. 420.
[2]) S. W. III. 421.
[3]) Fichte hat nur die Staaten Europas im Auge.
[4]) S. W. III. 480.
[5]) S. W. III. 512.

Aufgabe, die dem gesamten Menschengeschlecht gestellt ist, zu der ihrigen machen. Der Staat, als absoluter Staat, wird damit zu einer Idee. Indem Fichte diese Idee entwickelt, haftet sein Interesse stark an den realen Verhältnissen, das Kulturphilosophische ist eng mit dem Kulturpolitischen verbunden, und so steht in dieser Priode neben dem absoluten Staatsbegriff der empirische. Immer aber ist die staatliche Gemeinschaft die Dienerin und Vermittlerin höherer Werte, einen Eigenwert besitzt sie noch nicht.

Ehemals standen die Ansprüche des Individuums im Vordergrunde. Wohl hatte Fichte gefordert, daß das Individuum seine sinnlichen Triebe unterdrücken müsse, aber sein Glaube an die sittliche Kraft des Menschen war doch so stark, daß er von einem Sieg der Sittlichkeit überzeugt war. Nun stellt er die empirische Natur des Menschen mit ihren Schwächen, ihrer falschen Denkrichtung,[1]) ihrer Genußsucht, ihrem Hochmut in den Vordergrund. Er geißelt die Gedankenlosigkeit der Menschen, ihren Leichtsinn, ihre Ränkesucht, ja, er versteigt sich zu dem Urteil: „Die Menschen wollen durchaus frei sein, sich gegenseitig zugrunde richten."[2]) Nicht von den isolierten Individuen geht daher die Vernunftentwicklung aus, sondern diese empfangen ihre Kraft von der Vernunft, die in der Gemeinschaft wirksam ist. Der Staat übernimmt daher die Ordnung der wirtschaftlichen Verhältnisse; große Persönlichkeiten heben das Volk auf eine höhere geistige Stufe; die Bildung geht vom Staate aus; der Staat beansprucht alle physischen und geistigen Kräfte seiner Bürger. Der Staat ist ein Kulturstaat, das soll heißen, er ist der Inbegriff aller Leistungen seiner Glieder, gerichtet auf den letzten Endzweck. Je mehr sich das Individuum dieser idealen Gemeinschaft einordnet, je mehr es sich selbst vergißt, desto größer ist sein Wert. Wer sich dem Dienst am Staat nicht hinzugeben vermag, der wird zu innerer Größe nicht gelangen; wer aber unter völliger Selbstverleugnung sein Leben der Allgemeinheit weiht, der wird des hehren Glückes, nun erst wahrer Mensch zu sein, teilhaftig. Fichte vertritt demnach in der metaphysischen Periode eine ausgesprochen kollektivistische Tendenz.

Der Inhalt des Daseins besteht im tätigen Handeln. Die Kraftquelle und das Kraftziel ist die absolute Vernunft. Sie läßt die Menschheit nimmer ruhen. Im Handeln selbst wird diese inne, daß ihrem Streben ein endloser Erfolg beschieden sein muß. Die Erfüllung ist das realisierte Reich der Vernunft, es ist, religiös betrachtet, die Ruhe in Gott.

Mit diesem Gedanken knüpft Fichte an die moralische Weltordnung Kants, an die religiöse Leibnizens an, beide in gewissem Sinne verbindend; denn für ihn sind „Moralität und Religion absolut eins, beides ein Begreifen des Übersinnlichen, das erste durch Tun, das zweite durch Glauben."[3]) Der Gesamtplan dieses Gebäudes ist ganz platonischer Art.

Die Idee der absoluten Gemeinschaft ist in der Folgezeit von dem Sozialismus aufgegriffen worden, dessen eine Richtung — der ethische Sozialismus — sich des öfteren auf Fichte beruft.[4])

---

[1]) Empiriker, Naturphilosophen. Vgl. „Grundzüge" 5. u. 8. Vorlesung.
[2]) S. W. III. 458, 510.
[3]) S. W. V. 209.
[4]) Siehe Vorländer; Kant, Fichte, Hegel und der Sozialismus. Berlin 1920.

III. Die objektiv-positive Fassung.

1.

So stehen sich der Individualismus der ersten und der Kollektivismus der zweiten Epoche schroff gegenüber. Und doch bilden sie nur die äußersten Grenzen einer und derselben Weltansicht. nämlich des Moralismus. Bergmann stellt daher mit Recht die beiden ersten philosophischen Epochen Fichtes unter den Gesichtspunkt: „Universalismus des Moralischen."[1]) In der ersten Periode ist das moralische Prinzip transzentental gefaßt, und dadurch erhält es eine Tendenz auf die Verabsolutierung der Sittlichkeit. In der zweiten Periode dagegen ist es der absoluten Vernunft gleichgesetzt. Dadurch geht seine Tendenz auf eine Realisierung in der Menschenwelt. In beiden Richtungen ist die Pflicht das ordnende Prinzip der Tätigkeit — und zwar die Pflicht als eine klar erkannte Aufgabe. Mit der Pflichtethik ist darum die rationale Erkenntnis innerlichst verknüpft. Die Kräfte des Gemütes werden in einem solchen Zusammenhang gering gewertet. Es bedarf eines klar bewußten Willensaktes, um die ethische Forderung der „Alles oder nichts" zu erfüllen, und erbittlich klingt dem, der dieser Selbstentäußerung nicht fähig ist, entgegen: Du bist nicht wert, Bürger des Vernunftreiches zu sein. Wer unter der Wucht der harten Moral zerbricht, was schadet's im Weltenplan. Fichtes Moralismus führt zu solch einem ethischen Regorismus, sowohl sein Individualismus alch auch sein Kollektivismus haben sich dieser äußersten Folgerung nicht zu entziehen vermocht. Würde und Größe empfängt das Dasein dessen, der die Bestimmung des Lebens so faßt, aber er wird auch nicht verhindern können, daß ein Bezirk seiner Seele verkümmert bleibt.

Denn es erhebt sich die Frage: Wozu ein Heroismus, von dessen Wert ich gedanklich zwar überzeugt bin, der aber mein Dasein seiner unmittelbaren Fülle beraubt? Und sollte das Bedürfnis nach einem unmittelbaren Erleben nicht ebenso menschlich berechtigt sein, als ein gedankliches Herausgehen aus mir selbst? Fichte antwortet: Ich werde mir in meinem Handeln bewußt, daß aus ihm etwas entsteht. Ich habe nach dem Inhalt jenes „Etwas" nicht zu fragen, und wenn Fichte es bezeichnet als die „Realisierung der Vernunft", als die „Erscheinung der reinen Sittlichkeit", so bleibt es immer noch eine formale Bestimmung. Es fehlt eine sachliche Verankerung. Und wann soll sich das „Etwas" erfüllen? Fichte sagt: Es muß sich unbedingt erfüllen, die moralische Gewißheit hebt allen Skeptizismus auf, aber das Ziel liegt in der Unendlichkeit. Sind für uns endliche Wesen die Begriffe „Gewißheit der Erfüllung" und „Erfüllung in der Unendlichkeit" nicht widersprechend? Liegt in demselben Empfinden, das uns eine Sicht auf die Unendlichkeit unseres Wirkens bereitet, nicht auch eine tiefe Tragik unseres Daseins? Aber genug der Fragen, die uns Fichte bisher eröffnet hat; er selbst hat in der dritten Periode seiner Philosophie den Weg gezeigt, wie das individuelle und gesellschaftliche Leben mit einem positiven Inhalt zu füllen sei.

Nicht nur gedankliche Bindungen dürfen es sein, die den einzelnen mit der Gemeinschaft und beide gemeinsam mit dem Ewigen verknüpfen, sondern diese Beziehungen müssen in einem unmittelbaren Erleben begründet sein. Das Individuum muß für seine Wirksamkeit ein erreich-

---

[1]) Bergmann, Fichte als Erzieher zum Deutschtum. S. 184.

bares Ziel erblicken, dessen Erlangung eine Steigerung seines eigenen, wie auch des gesellschaftlichen Lebensgefühls bedeutet.

Die Wendung zu dieser Auffassung des Lebens erkennen wir zunächst in der Verankerung des menschlichen Handelns in dem Grunde des Religiösen. Eine „feine Unterscheidung“[1]) zwischen Moralität und Religion klingtschon in einer Schrift aus der Zeit des Atheismusstreites durch. In den „Rückerinnerungen, Antworten und Fragen“ aus dem Jahre 1799 heißt es: Es ist sonach ein ungerechter, aus der Luft gegriffener Vorwurf, wenn man unserer Theorie vorgerückt hat, daß sie die Religion ganz aufhebe und nur ihren Namen stehen lasse, während bloß Sittlichkeit übrigbleibe.“[2]) „Die sittliche Pflicht zu handeln ist ein Erstes in mir, aus dieser Willensbestimmung folgt eine tatsächliche Handlung, aus dieser entspringen andere mir selbst unübersehbare Folgen in der Welt der vernünftigen Wesen.“ Die Folgen unterstehen keineswegs meiner Bestimmung, aber ich bin überzeugt, daß sie „gut sind und dem Vernunftzweck gemäß“. Dieser Glaube begleitet all mein Tun, und „dieser Glaube ist Religion“. Das pflichtmäßige Handeln ist also mit einer Gewißheit verknüpft, daß das Handeln kraft einer göttlichen Weltordnung den „Zweck der Vernunft auch außer unserem Willen befördere.“ Das ist „das Unmittelbare der Religion“. Auf unser Problem bezogen bedeutet das: Die Tätigkeit jedes Individuums bewirkt eine wertvolle Form in denen, auf die die Tätigkeit gerichtet ist und zwar wertvoll aus dem Grunde, weil es unmittelbar den göttlichen Sinn des Daseins lebendig werden läßt. Jedes Handeln, ob es von einem Individuum oder einem Kollektivum ausgeht, realisiert also nicht einen in der Unendlichkeit verschwindenden Wert, sondern einen direkt erkennbaren. Es bewirkt zunächst eine Steigerung des eigenen Lebensgefühls, das durch die edle Tat immer freier und reiner das göttliche Ebenbild im Bewußtsein erstehen läßt. „Dieses göttliche Leben, wie es lediglich in ihm und seiner Individualität sich entwickeln kann und soll, entwickelt sich immerfort ohne Hindernis und Anstoß“, und „es hat Wert, weil es die unmittelbare Erscheinung Gottes ist, die er in ihm, diesem bestimmten Individuum, annimmt.“[3]) Jede Handlung strömt aber auch aus auf die Menschen meiner Umgebung, auf die Gemeinschaft, und in ihr wird ein ähnliches Hochgefühl erzeugt. Aber wird dieser Erfolg des sittlichen Tuns stets eintreten? Dafür haben wir keine Gewähr. Das darf aber auch für unser Handeln nicht entscheidend sein. „Jeder, der von jener hohen Erkenntnis ergriffen ist,“ soll sich bemühen, diese „womöglich zu teilen mit dem ganzen verbrüderten Geschlecht, . . . nie bei sich fragend, noch hin und her zweifelnd, ob es auch wohl gelingen werde.“[4]) Und sollte der Erfolg dennoch ausbleiben, so kehrt doch „seine Liebe und seine Seligkeit in sein eigenes Leben zurück.“[5]) Die Seligkeit erscheint nicht erst in der transzendenten Welt, sondern sie wird uns durch die werktätige Liebe schon im Erdenleben zuteil.

Ein ganz anderes Band knüpft demnach die Menschen aneinander, als nur das Pflichtbewußtsein: es ist die Liebe — aber nicht die Liebe, die als ein naturhafter Affekt auftritt, sondern die Liebe als eine Kraft, die aus dem göttlichen Urgrunde stammt. Ihr Objekt ist ein nahestehender

---

1) Bergmann, S. 184.
2) S. W. V. 364 ff.
3) S. W. V. 534, 535.
4) S. W. V. 421.
5) S. W. V. 535.

Kreis von Menschen. Sie ist das tätige Gemeinschaftsgefühl und bewirkt gleichzeitig im Individuum, das sie übt, eine Erhöhung seines Eigenwertes; als Grundlage der sozialen Tätigkeit macht sie die Gemeinschaft an sich wertvoll. Sie gibt dem Individuum den Persönlichkeitswert, der Gemeinschaft den sozialen Wert. Ein und dieselbe Tätigkeit befriedigt sowohl das Individuum als auch die Gemeinschaft. In der werktätigen Liebe ist also die Spannung zwischen den Ansprüchen des Individuums und der Gemeinschaft überwunden.

2.

In der Auffassung des Erziehungsbegriffs, den Fichte in seiner letzten Periode vertreten hat, erblicken wir ein zweites Argument für die Lösung des Individualitäts- und Gemeinschaftsproblems. Diese Fassung wird nämlich dadurch charakterisiert, daß in ihr das individual- und sozialpädagogische Ziel synthetisch vereinigt sind. Ein grundsätzlich verändertes Erziehungsideal verspricht Fichte gleich zu Anfang seiner „Reden an die deutsche Nation" aufzustellen, „das durchaus neu und vorher nie dagewesen ist" [1]). „Die bisherige Erziehung hat zu guter Ordnung und Sittlichkeit höchstens nur ermahnt, aber diese Erziehung ist unfruchtbar gewesen für das wirkliche Leben, welches nach ganz anderen, dieser Erziehung durchaus unzugänglichen Gründen sich gebildet hat." Die neue Erziehung soll „die wirkliche Lebensregung und Bewegung ihrer Zöglinge nach Regeln sicher und ohnfehlbar bilden und bestimmen." Es kündet sich in diesem Programm das Pestalozzische Bestreben an, einen Weg der „Elementarbildung" aufzudecken, d. h. aus dem naturhaften Wesen und der göttlichen Bestimmung des Menschen die Erziehungsmethode abzuleiten. Der Mensch ist auf Aktivität angelegt. Der Wille ist „die eigentliche Grundwurzel des Menschen". Durch die Willensbildung gelangt der Mensch „zu einem beharrlichen Sein, das nun nicht mehr wird, sondern ist." Der Wille im Menschen muß eine Festigkeit erlangen, damit keine „Ermahnungen, das Gute zu wollen" notwendig sind: Der Wille muß durch die Erziehung zu einem „bereitstehenden Wollen" werden. Das erste Merkmal der neuen Erziehung ist daher, daß sie eine Willensbildung sei.

Lebt mit einem solchen Erziehungsideal aber nicht sogleich die bloße Pflichtethik wieder auf? Fichte beeilt sich, dem Erziehungsbegriff einen weiteren Inhalt zu verleihen. „Der Mensch kann nur das wollen, was er liebt." Ehemals schloß der ethische Wille das Ziel selbst ein, nun aber wird ein irrationales Moment eingeführt, das den „Antrieb des Wollens" herbeiführt und das Objekt bestimmt. Das Objekt ist das „Gute schlechtweg". Als abstrakter Begriff kann das Gute aber die Willenskraft nicht auslösen, es muß vielmehr in konkreter Gestalt vor das geistige Auge des Zöglings gestellt werden. Nur Persönlichkeiten, in denen das Gute realisiert erscheint, „ideale Vorbilder", vermögen eine Anziehungskraft auszuüben. Damit diese konkreten Ideale dem Zöglinge vertraut werden, daß er sich sehnt, geistig mit ihnen eins zu werden, ist es notwendig, daß er sich die Vorbilder selbsttätig entwirft. Das ist dadurch möglich, „daß der Gegenstand nicht bloß für sich, sondern zugleich

[1]) S. W. VII. 280 f.

uch als Gegenstand der geistigen Kraftäußerung gefalle, welch letztere nmittelbar notwendig und ohne Ausnahme wohlgefällt."

Selbsttätigkeit ist nicht nur der Weg zur Charakterbildung, sondern uch das Mittel der intellektuellen Erziehung. Der junge Mensch besitzt en Trieb zur Anschauung. An ihn schließt sich die Tätigkeit des geistigen Bildens naturgemäß an. Keine Erkenntnis aber ist wiederum möglich hne Liebe zu dem zu erkennenden Objekt; darum kann kein Erkenntnisvermögen des Zöglings angeregt werden, ohne daß die „Liebe für den rkannten Gegenstand es zugleich werde". Und so prägt Fichte das schöne Wort, daß die Erkenntnis ohne Liebe tot und die Liebe ohne Erkenntnis lind sei [1]). Wenn auch das Lernen um des Lernens willen geschehen oll, so ist es doch nie Selbstzweck, sondern alle Erkenntnis hat den Sinn, ich ein Bild „der sittlichen Ordnung des wirklich vorhandenen Lebens u entwerfen". Geistige Bildung muß sich im Leben bewähren. Und so eht letztlich auch alle intellektuelle Bildung auf in der Charakterbildung. Dieses erhabene Ziel muß von der wahren Erziehung erreicht werden; enn der Weg zu ihm ist naturgemäß. Der Pädagoge, der den geistigen Organismus durchschaut, vermag das „gewollte Resultat hervorzubringen". Nur der Erzieher aber kennt die Psyche des Zöglings, der in sich elbst die Bestimmung unserer Natur zum Tätigsein erfahren hat. Fichtes ädagogisches Ideal ist aus seinem Grunderlebnis des Aktivismus georen.

In dem Begriff der charaktervollen Persönlichkeit liegt die Tendenz uf die Gemeinschaft eingeschlossen. Damit aber das Gemeinschaftsewußtsein erstarke, muß schon die frühe Erziehung auf dieses Ziel hinvirken. Deshalb ist die Pflege des Gemeinschaftsgeistes durch eine geignete Schulverfassung anzustreben. Die Schulgemeinde soll das „allerrste Bild einer geselligen Ordnung" sein, sie soll den Zögling vorbereiten, ich dereinst der größeren Gemeinschaft als tätiges Glied zu erweisen. Diese rößere Gemeinde ist die Nation, deren Bürger er sein wird. Was ihn ber wiederum an die Gemeinschaft bindet, das ist nicht nur sein Pflichtmpfinden, sondern das Gefühl der Liebe. Diese Liebe ist anderer Art ls diejenige, die ihn zur Erkenntnis trieb, es ist eine Liebe, „die den Menschen an den Menschen bindet und alle Einzelnen zu einer einigen Vernunftgemeinde verknüpft" [2]). Aus dem Gefühl des Verbundenseins nit den Menschen des nächsten Lebenskreises entwickelt sich die Liebe um eigenen Volk und die Liebe zur Menschheit.

Mit dieser Richtung auf die Gemeinschaft gibt der Einzelne nichts reis; denn sein festgefügter Charakter macht sich zunächst geltend in einem individuellen Wertempfinden. Er ist sich seiner kraftvollen Stelung im Lebenskampfe bewußt; er wird der Meister seines Geschickes. Aber seine eigene Tätigkeit wirkt sich aus in dem gesellschaftlichen Kreise, n den er gestellt ist. Der Wert der individuellen Tätigkeit bildet sich um zu einem Wert für die Gemeinschaft. In dem Begriff der charaktervollen Persönlichkeit liegt also eine Synthese des individuellen und Gemeinschaftswertes.

Die erzieherische Tätigkeit geht von der Gemeinschaft aus. Sie selbst rhält durch die Erfüllung dieser Aufgaben einen positiven Eigenwert.

---

1) S. W. VII. 175.
2) S. W. VII. 413.

Der Staat, der in der Volkserziehung seine Aufgabe erblickt, ist der wahre Kulturstaat. Aber er dient nicht sich, sondern seinen Bürgern, indem er deren individuellen Lebenswert steigert.

Die Berechtigung, sein Erziehungsideal als durchaus neu zu bezeichnen, liegt für Fichte darin, daß er einen Weg aufweist, der gleicherweise den Einzelnen wie die Gesamtheit zu Wertfaktoren erhebt, die sich korrelativ durchdringen und verstärken.

3.

Es wurde oben dargelegt, daß der Staat Fichtes in der dritten Periode nicht mehr eine logische oder eine metaphysische Konstruktion ist, sondern ein naturhaftes Gebilde. Ebenso wird das Wesen des Individuums nicht lediglich durch das moralische Prinzip charakterisiert, sondern seinen eigentümlichen Wert erhält es durch die irrationalen Kräfte des Gemütes. Durch diese Auffassung kommt Fichte der objektiven Wirklichkeit um ein Bedeutendes näher, eben dadurch aber kann auch eine innere Beziehung zwischen Individuum und Staat herbeigeführt werden. Die Bezeichnungen Volk und Nation beweisen deutlich, daß Fichte auf die irrationale Verbundenheit der Staatsglieder zu einem realen, lebendigen Ganzen das größte Gewicht legt. Wir haben bereits zu erklären versucht, welche Gründe ihn veranlassen, unter dem Volk schlechtweg die Deutschen zu verstehen. Seltsam mischen sich in seiner Begründung apriorische und empirische Elemente, und sicherlich ist sein ursprünglicher Wille zu helfen, wo die Freiheit unterdrückt und der Lebenswille erlahmt ist, von starkem Einfluß auf seine Beweisführung. Zeller weist mit Recht darauf hin, daß es die „Bedürfnisse jener Zeit verkennen hieße, wenn man einem Fichte oder Arndt oder sonst einem von ihren Gesinnungsgenossen die nationale Selbstüberhebung verübeln wolle“ [1]). Und daß Fichte sich in seinem philosophischen Gedankengang von dem unmittelbaren Erlebnis der politischen Ereignisse so stark leiten ließ, beweist uns, wie sein Denken ungleich wirklichkeitsnäher geworden ist, wie die Wertschätzung des Irrationalen zugenommen hat.

Das Irrationale kann empfunden, nicht streng bewiesen werden. Fichtes erhabene Darstellung des deutschen Volkes ist daher vom Standpunkt der historischen Objektivität in mehr als einer Hinsicht anfechtbar. Aber die Kraft seines Gefühles hat nicht nur das geschichtliche Material in eine seinem Wesen kongeniale Form gedrängt, sondern hat auch eine unmittelbare Wirkung ohnegleichen ausgelöst. Durch die Kraft der *gefühlsmäßigen Überzeugung* hat er eine Wahrheit verkündet, die jenseits aller Beweisführung steht, eine Wahrheit, an der sich nicht nur gefühlsselige Patrioten berauscht haben, sondern die Gemeingut der wahrhaft Edlen im Volke geworden ist. Weil das Bild des deutschen Volkes in der *Form*, die Fichte ihm verliehen hat, wahr ist, ist es nicht ein chauvinistisches Schöngemälde, sondern ein ernster Gegenstand für eine philosophische Betrachtung.

Die Volksgemeinschaft ist im Ewigen gegründet. Das göttliche Sein hat sich in ihr eine Hülle gegeben, ein „Verflössungsmittel, um in die Welt zu gelangen“ [2]). Das Volk ist das „geistige Medium“ [3]), worin die

---

[1]) Zeller, J. G. Fichte als Politiker. S. 31.
[2]) S. W. VII. 383.
[3]) Bergmann S. 329.

Gottheit ihre Gedanken gesenkt hat, damit sie zur lebendigen Form werden. Wer seinen Staat nur als den „Vorhof“ zu dem höheren Leben in Gott auffaßt, der führt ein unvollkommen irdisches Dasein. Eine solche Verbundenheit mit dem göttlichen Urgrunde hat das deutsche Volk bewahrt, es ist ein ursprüngliches Volk.

Ehemals würde Fichte den Beweis für dieses Urteil aus der Klarheit des sittlichen Bewußtseins im Volke geführt haben. Nicht so jetzt! Der Ursprünglichkeitscharakter erweist sich in der deutschen Sprache. Sie ist die natürliche Form des Denkens: sie ist das Symbol des Gedachten und die Quelle, aus der das Denken entspringt. Wenn Fichte damit nur eine Seite der Sprachpsychologie aufdeckt, so trifft er aber gewiß die wichtigste; er geht von dem Punkte aus, an den alle Sprachreiniger und -erneuerer anknüpfen. Auf die Beurteilung seiner Ansicht über die romanischen Sprachen gehen wir hier nicht ein, soll doch unsere Betrachtung Fichtes tiefbegründete philosophische Deutung des deutschen Volkscharakters klarstellen. Der zweite Beweis für die Tendenz des Ursprünglichen im deutschen Volke ist die Begeisterungsfähigkeit des deutschen Gemütes. Die Geschichte beweist, daß das die Triebfeder aller Handlungen war. Der unvergleichliche Heroismus, den die Deutschen in der Abwehr der zahlreichen feindlichen Nachbarn bewährten, floß aus dieser Kraft. Aus der Wahrhaftigkeit des Gemütes entsprang die Reformation; die Tugenden der Frömmigkeit und Sittsamkeit, des Fleißes und Opfermutes fanden ihre Pflege im mittelalterlichen Bürgertum; aus dem Bedürfnis der Wahrheit wurde die Kantische Philosophie geboren, und aus der Heilandsliebe eines Pestalozzi entstand ein Erziehungssystem, das die gesamte Menschenbildung im weitesten Umfange umschließt. Und eine dritte Grundeigenschaft des deutschen Geistes! „Der Deutsche glaubt an ein absolut Erstes und Ursprüngliches in Menschenseelen, an Freiheit, unendliche Verbesserlichkeit, ewiges Fortschreiten unseres Geschlechts.“ [1]) Der Fortschrittsgedanke, jene tiefe Sehnsucht der Menschheit nach dem Vollkommenen, ist im deutschen Volksgeiste verankert.

Aus dieser Auffassung kann Fichte den Schluß ziehen, daß das deutsche Volk der Träger der allgemein menschlichen Aufgabe ist, daß der Tag des deutschen Volkes der Tag der Menschheit ist. Ueber diese Meinung mit ihm zu rechten, hieße das Beste an Fichte mißverstehen, hieße aber auch die Grundtendenz seiner Philosophie verkennen, und die ist: So soll es sein, . . . so ist es dermalen nicht [2])

Die Weite seines Gedankenfluges hat ihm den Tadel eingetragen, daß sein Nationalempfinden doch letztlich auf den Kosmopolitismus hinauslaufe. Hier nur ein Urteil: „Und doch — hat die Größe Volk irgendeine dominierende Stellung in der Geschichtsphilosophie Fichtes bekommen? So hoch er den deutschen Nationalcharakter würdigt, so treffend er den französischen und romanischen durchschaut und charakterisiert — am Ziel der Geschichte gibt es keine Völker mehr, sondern eine durch die Vernunft organisch verbundene Menschheit.“[3]) Dieser Satz verkennt völlig, daß durch die Verbindung der nationalen mit der Menschheits-

---

[1]) S. W. VII. 354.

[2]) S. W. IV. 462.

[3]) Herbst, J. G. Fichtes Geschichtsphilosophie nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre. Diss. Erlangen 1913.

idee keine Wertminderung, sondern vielmehr eine Werterhöhung der Volksgemeinschaft eintritt, und er verkennt vor allem, daß der Nationalstaat Fichtes doch nunmehr eine eigenwertige Institution ist, die nicht nur auf einer Idee beruht, sondern auf einem breiten Boden — und nicht durch eine sich leicht verflüchtigende Idee zusammengehalten ist, sondern durch lebendige Kräfte. Und so stimmen wir den Auffassungen Zellers, Cassirers und Hielschers bei, daß Fichtes Nationalismus nur „durch falsche Deutung des stark betonten, für alle gleichen Endziels" als Kosmopolitismus ausgelegt worden ist. Fichtes nationales und kosmopolitisches Ideal fallen in eins zusammen.

Überschauen wir unsere Betrachtung, so ergibt sich, daß die Volksgemeinschaft im Plane Gottes angelegt, also eine eigenwertige Wesenheit ist. Sie bewahrt die unversieglichen Kräfte der Sprache, (des Geistes) und des Gemütes. Wer nicht mehr teilhat an ihr, muß in den Kräften, die sie ihm vermittelte, erlahmen. Ihre vornehmste Aufgabe ist die Erziehung, „alle Bildung geht von der Volkseinheit" aus [1]). Bildung aber macht frei. Unter Umständen kann sogar das Individuum die Freiheit, die es dem Staate verdankt, gegen ihn selbst anwenden. Dieser Gedanke, auf den Cassirer [2]) aufmerksam macht, beweist aufs schärfste, wie der soziale Wert des Staates doch letzthin den Individuen zugute kommt. Wahre Freiheit sucht einen Ausdruck in der fortschrittlichen Gestaltung der menschlichen Lebensverhältnisse, in der Beförderung der Humanität. Sie ist eine Angelegenheit der Gemeinschaft, insofern diese über ungleich größere Mittel verfügt, die Idee der Humanität zu verwirklichen. Die Segnungen der humanitären Tätigkeit genießt der Einzelne. So erweist sich zusammenfassend, daß der Eigenwert der Gemeinschaft ausstrahlt auf das Individuum.

In jeder Wesensgemeinschaft stimmt die Grundstruktur des Ganzen mit der der Teile überein. Fichtes deutscher Staat als Volksstaat, als Nation, ist eine solche Wesensgemeinschaft. Die Kräfte, die das deutsche Volk konstituieren, sind die Grundeigenschaften der einzelnen Glieder. Wer diese Grundkräfte in sich entwickelt, betritt den Weg eigener Vervollkommnung, zugleich nähert er sich der allgemeinen Form der Volksgemeinschaft. Seine Eigenentwicklung läßt ihn, wie wir oben sagten, zum Charakter heranreifen, aber „Charakter haben und deutsch sein, ist ohne Zweifel gleichbedeutend" [3]). Dadurch, daß Fichte das Individuum innerlichst mit seinem Volkstum verankert hat, müssen die Ziele der Nation und der Bürger dieselben werden. So ist in den „Reden an die deutsche Nation" Fichtes Appell an die Deutschen tief begründet. Wenn er sie auffordert zum Nachdenken über die Ereignisse der Zeit, zur „Einmütigkeit des Sinnes", um das Deutschtum wiederherzustellen, wenn er zum gerechten Volkskrieg aufruft, so geschieht das aus einer größeren Perspektive heraus als aus einem gewissen Pathos. Jeder Einzelne ist nämlich die Nation. Es gibt keine Trennung zwischen den Eigen- und Allgemeininteressen, der rechte Staatsbürger und der wahre Staat sind auf Gedeih und Verderb miteinander verbunden.

Fichte nimmt hier eine Idee voraus, die in der gegenwärtigen Pädagogik eine bedeutsame Rolle spielt. Wir meinen das staatsbürgerliche

---

1) S. W. IV. S. 421.
2) Cassirer, Freiheit und Form. S. 541.
3) S. W. VII. 449.

Erziehungsideal Kerschensteiners. In der Tat hat Fichte den Begriff des Staatsbürgers in einem Umfange genommen, wie es heute Kerschensteiner tut. Wie dieser keinesfalls einseitig die Ansprüche der Gemeinschaft in den Vordergrund stellen, sondern gerade eine Synthese der individual- und sozial-pädagogischen Forderungen herbeiführen will, so ist auch im Nationalbewußtsein, zu dem Fichte erziehen will, die Spannung zwischen Individuum und Gemeinschaft aufgehoben.

* *

Resultat: Während Fichtes Bemühen ehemals darauf ging, die menschlichen Verhältnisse aus einem einzigen Prinzip zu verstehen, so sieht er nunmehr im individuellen wie auch gesellschaftlichen Organismus einen Komplex von Kräften. Zwar gilt das moralische Prinzip (mit seinen Wandlungen zum Religiösen) immer noch als die Konstante, aber weder durch das formale Gesetz noch durch das abstrakte Ziel ist der zu erstrebende Endzustand erreichbar. Der Mensch lebt ein unmittelbares, kein rein gedankliches Leben. Die unmittelbaren Beziehungen der Menschen untereinander beruhen auf irrationalen Kräften, auf Kräften des Gemütes, die religiös verankert sind. Weitaus die meisten Handlungen vollziehen sich auf Grund ganz persönlicher Beziehungen, und ihr Enderfolg ist deshalb um so wertvoller, weil sie im Gebenden wie im Nehmenden ein unmittelbares Erleben unseres Verbundenseins mit Gott, als dem Urgrund aller Dinge, bewirken.

Das Individuum in diesen Zusammenhang gestellt, erscheint als Persönlichkeit, der Staat als die Nation. Die Ansprüche beider werden erfüllt, wenn sie sich der werktätigen Liebe hingeben. In der sozialen Tätigkeit werden ihre Ziele eins. Eine besondere Form der sozialen Tätigkeit ist die Nationalerziehung. Sie dient gleicherweise dem individuellen wie dem Gesamtzweck. In der allgemeinen Erziehung ist eine Idee besonders wirksam, die Spannung zwischen Individuum und Volksgemeinschaft zu überwinden. Das Individuum muß nämlich durch die Erziehung zum klaren Bewußtsein der gegenseitigen Beziehungen zu seinen Volksgenossen gelangen; diese Klarheit soll nicht nur intellektueller Art sein, sondern stark gefühlsmäßig. Wird das erreicht, so geht das Wollen des Individuums mit dem Wollen der Volksgemeinschaft konform. —

Werfen wir noch einen Blick über das Ganze! Kaum ein Gedanke ist in dem einleitenden Teil erwähnt, der nicht seine Stelle im Fichteschen System hat. Aber es bedarf oft einer eingehenden Analyse, um die Verwandtschaft Fichtescher Konzeptionen mit alten Philosophemen zu entdecken. Was als Denkgegenstand in sich gesichert besteht, das zieht Fichte in den Fluß seines praktischen Denkens. Keine Frage bietet einem solchen Denker ein dankbareres Objekt seiner Kraft, als das Problem Individuum und Gemeinschaft. Er setzt es mit allen Grundprinzipien seiner Philosophie, mit allen Kulturerscheinungen des realen Lebens in Beziehung; daraus erklären sich seine mannigfachen Antworten. So kommt es, daß beispielsweise der Sozialismus wie der extreme Individualismus, der Liberalismus wie der Konservatismus aus Fichte die ihnen erwünschte Beantwortung des Problems herauslesen. Es läßt sich daher mühelos nachweisen, wie seine Gedanken in der Folgezeit weiterwirken. Aber nicht in solchen Einzelerscheinungen kann die Bedeutung Fichtes für unsere Frage erkannt werden. Die besondere Leistung

Fichtes für die Lösung des Problems liegt darin, daß er es zu einer Angelegenheit des tätigen Willens gemacht hat. Für das individuelle Dasein kommt es darauf an, wie jeder Einzelne das Problem für sich und seinen Lebenskreis löst; denn dieselbe Staatsordnung etwa, die dem einen als die volle Gewähr für die Entfaltung seiner Persönlichkeit erscheint, ist für den anderen eine schwere Fessel. Und „irgendein Bild muß sich jeder unausweichlich machen von dem lebendigen Zusammenhang innerhalb dessen er von Anbeginn an steht, sich bewegt, handelt, leidet“ [1]). Es gibt keine faktische Ordnung, die eine wirkliche Lösung bedeutet. Eine wirkliche Lösung kann der Einzelne für sich nur finden, wenn er aktiv in den Lebenszusammenhang eingreift. Diesen Weg aber hat gerade ein Fichte aufgezeigt, „der den menschlichen Willen in neuen Dimensionen sah und zu einer Dynamik erhob, an die kein Großer vor ihm gedacht hatte“ [2]).

---

[1]) Th. Litt, Individuum und Gemeinschaft. S. 10.
[2]) Scholz, Fichte als Erzieher. Kantstudien Bd. 19, S. 176.

Literatur.

a) Zum Individualitäts- und Gemeinschaftsproblem.

P. Barth, Die Philosophie der Geschichte als Soziologie. Leipzig 1915.

R. Eucken, Philosophie der Geschichte in „Kultur und Gegenwart“, Teil I, Abt. 4. Berlin und Leipzig 1907.

G. Simmel, Die Probleme der Geschichtsphilosophie. Leipzig 1905.

G. Simmel, Grundfragen der Soziologie (Individuum und Gesellschaft). Leipzig Göschen 1917.

Th. Kistiakowski, Gesellschaft und Einzelwesen. Berlin 1899.

F. Tönnies, Gemeinschaft und Gesellschaft. Berlin 1912.

G. Ch. Hill, Individuum und Staat. Tübingen 1913.

C. Schmitt, Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen. Tübingen 1914.

Th. Litt, Individuum und Gemeinschaft. Leipzig 1924.

G. Mehlis, Die Beziehung zwischen Einzelmensch und Gemeinschaft. Logos Bd. 11.

G. E. Burckhardt, Individuum und Gemeinschaft in Platos Politeia. Halle/S. 1913.

M. Breitinger, Das Gemeinschaftsproblem in der Philosophie Kants. Langensalza 1927.

H. Holder, Die Grundlagen der Gemeinschaftslehre Schleiermachers. Langensalza 1927.

b) Zu J. G. Fichtes Geschichtsphilosophie.

Joh. Gottl. Fichte, Sämtl. Werke, herausgeg. von Imm. Herm. Fichte. Berlin 1845.

Imm. Herm. Fichte, Fichtes Leben und literarischer Briefwechsel, 2. Bd. Lpz. 1862.

K. Hase, Jenaisches Fichte-Büchlein. Leipzig 1856.

Kuno Fischer, Fichtes Leben, Werke und Lehre. Bd. 6 der „Geschichte der neueren Philosophie“ von K. Fischer. Heidelberg 1900.

Fr. Medicus, Fichtes Leben. Leipzig 1914.

Fr. Medicus, J. G. Fichte. Dreizehn Vorlesungen. Berlin 1905.

W. Windelband, Die Geschichte der neueren Philosophie. Bd. 2. Leipzig 1922.

W. Kinkel, Das Zeitalter des deutschen Idealismus. Allgemeine Geschichte der Philosophie Bd. 4, 1. Abt. Osterwieck/Harz 1927.

E. Lask, Fichtes Idealismus und die Geschichte. Tübingen 1914.

F. Lassalle, Die Philosophie Fichtes und die Bedeutung des deutschen Volksgeistes. ebd.

E. Zeller, J. Gottl. Fichte als Politiker. Historische Zeitschrift Bd. 4. München 1860.

H. Hielscher, Das Denksystem Fichtes. Berlin.

W. Kabitz, Studien zur Entwicklungsgeschichte der Fichteschen Wissenschaftslehre aus der Kantischen Philosophie. Berlin 1902.

E. Bergmann, Fichte, der Erzieher zum Deutschtum. Leipzig 1915.

H. Scholz, Fichte als Erzieher. Kantstudien Bd. 19.

Br. Bauch, Fichte und der deutsche Staatsgedanke. Langensalza 1925.

J. Binder, Fichte und die Nation. Logos Bd. 10.

J. Binder, Fichtes Bedeutung für die Gegenwart. Logos XII.
H. Rickert, Die philosophischen Grundlagen von Fichtes Sozialismus. Logos Bd. 11.
K. Bock, Das Verhältnis Fichtes zu Kant. Phil. Jahrbuch der Görresgesellsch. Bd. 34.
Fr. Dannenberg, Fichte und die Gegenwart. Langensalza 1921.
G. Budde, Gegenwartsfragen im Spiegel der Welt- und Lebensanschauung Fichtes. Langensalza 1924.
H. Schwarz, Einführung in Fichtes Reden an die deutsche Nation. Langensalza 1925.
Fr. Fröhlich, Fichtes Reden an die deutsche Nation. Berlin 1907.
K. Vorländer, Kant, Fichte, Hegel und der Sozialismus. Berlin 1920.
E. Cassirer, Freiheit und Form. Studien zur deutschen Geistesgeschichte. (Kap. 6 Freiheitsidee und Staatsidee.) Berlin 1922.
F. Schneider, J. G. Fichte als Sozialpolitiker. Diss. Halle/S. 1894.
H. Lindau, J. G. Fichtes Lehren von Staat und Gesellschaft in ihrem Verhältnis zum neueren Sozialismus. Diss. Leipzig 1899.
P. Sachse, Fichtes nationalökonomische Anschauungen. Diss. Heidelberg 1902.
E. Geisler, Das empirische Ich oder die Menschen in der Fichteschen Philosophie. Diss. Erlangen 1924.
M. Raich, Fichte, seine Ethik und seine Stellung zum Problem des Individualismus. Diss. Straßburg 1905.
M. Wiener, J. G. Fichtes Lehre vom Wesen und Inhalt der Geschichte. Diss. Breslau 1906.
E. Barsegjan, J. G. Fichtes Geschichtsphilosophie. Diss. Leipzig 1911.
W. Herbst, J. G. Fichtes Geschichtsphilosophie nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre. Diss. Erlangen 1913.
A. Claus, Das soziale Problem in der Gedankenwelt des deutschen philosophischen Idealismus. Diss. Jena 1915.

c) Aus Grenzgebieten.

M. Ettlinger, Leibniz als Geschichtsphilosoph. München 1921.
R. Fester, Rousseau und die deutsche Geschichtsphilosophie. Stuttgart 1890.
A. Köster, Der junge Kant im Kampf um die Geschichte. Berlin 1914.
A. Littmann, Schillers Geschichtsphilosophie. Langensalza 1926.
Schelling, System des transzendentalen Idealismus.
Fr. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Reklam.
Fr. Dannenberg, Der Geist der Hegelschen Geschichtsphilosophie. Langensalza 1923.
W. v. Humboldt, Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen. Reklam.

Lebenslauf.

Am 24. April 1892 wurde ich als Sohn des Werkmeisters Wilhelm Kölsche zu Schalksmühle, Kr. Altena i. W., geboren. Nach Beendigung meiner achtjährigen Volksschulzeit in Attendorn, Kr. Olpe, trat ich 1906 in die evangelische Lehrerbildungsanstalt in Herdecke, Kr. Hagen i. W., ein. 1912 bestand ich die erste, 1914 die zweite Lehrerprüfung. In den Jahren 1912 bis 1915 verwaltete ich eine Lehrerstelle in Ickern, Kr. Dortmund. 1915 war ich als Präparandenlehrer in Tecklenburg tätig. Nach meinem Wiedereintritt in den Volksschuldienst übernahm ich 1921 die Leitung der ev. Vinckeschule zu Ickern, Kr. Dortmund und wurde in dieser Stellung 1922 zum Rektor ernannt. 1923 legte ich das Mittelschullehrerexamen in Deutsch und Geschichte ab, 1926 die Ergänzungsprüfungen in Latein und Englisch.

Herbst 1924 bezog ich die Westfälische Wilhelms-Universität zu Münster i. W., um Philosophie, Geschichte und Germanistik zu studieren. Für meine philosophischen Studien empfing ich die fruchtbarste Förderung durch Herrn Professor Dr. Ettlinger, der mir auch die Anregung zu der vorliegenden Arbeit gab. Leider kann ich ihm, dem hochverehrten Lehrer, meinen Dank nur im Geiste abstatten; denn der Tod holte ihn kurz nach Beendigung meiner Arbeit heim.

In freundlicher Weise nahmen sich meiner Arbeit an Herr Privatdozent Dr. Rosenmöller als Referent und Herr Prof. Dr. Kabitz als Korreferent. Beiden Herren dafür herzlichst Dank zu sagen, ist mir aufrichtiges Bedürfnis.

Wilhelm Kölsche.

Inhalt.

1. Teil.

Mögliche Auffassungen des Verhältnisses von Individuum und Gemeinschaft.

2. Teil.

Der aktivistische Grundcharakter von Fichtes Gesamtphilosophie, insbesondere der Kulturphilosophie.

Fichtes Deduktion des Begriffes „Individuum".

Fichtes Deduktion des Begriffes „Gemeinschaft".

Die Wandlungen des Verhältnisses von Individuum und Gemeinschaft.